

الطرق الصوفية في دير الزور:
النشأة، والسمات، والتحولات

تشرين الأول / أكتوبر 2023


مركـز حرمـون
للدراسـات المعاصـرة
Harmoon Center
For Contemporary Studies

المحتويات



ملخص تنفيذي

تمثّل الطرق الصوفية شبكة اجتماعية بما تعنيه الشبكة من علاقات يربط بين أفرادها التمسّك بقيم ومبادئ معيّنة، وهي في منطقة الدراسة شبكة ضمن تشكّل اجتماعي هو القبيلة، بما تعنيه من علاقات قائمة على روابط الدم، وعلى أيديولوجيا مصنوعة تكرّس الارتباط بين عناصرها، وتساهم في صنع متخيل جمعي.

وقد شرع البحث في دراسة تاريخ الطرق الصوفية في المحافظة وسماتها، من أجل تسليط الضوء على جدل بنيتها وتكوينها، وهي سمات حاول البحث أن يُبرز وظيفتها فيما يتعلق بالعلاقة بالنظام السياسي وتأثيرها في المجتمع، وتموضعها في حيّزٍ يشاركها فيه كيانان هما القبيلة والنظام السياسي بأجهزته الأمنية والحزبية. وقصَد الكشف عن السمات إلى تحديد الفوارق بين واقع هذه الطرق في منطقة الدراسة، وبين نظيراتها في المدن الكبرى.

وقد حاول البحث بعد ذلك أن يشتقّ أنموذجًا مفاهيميًا من واقع الطُرق، يساهم -في رأي الباحث- في عقد المقارنة بينها، وبين أنموذج مفاهيمي آخر هو المذهب الشيعي الذي يباشر أتباعه نشاطًا ملحوظًا اليوم، وإن كان ذلك النشاط لم ينقطع منذ ثمانينيات القرن الماضي.

وهي مقارنة تحاول أن تكشف التشابه الوظيفي من حيث التأثير، ولا تكتفي بأقوال مؤيدي التشابه البنيوي ومنكريه. ومن سمات الطريقة وتموضعها، عطف الباحث على دورها في الثورة قبل أن ينتقل إلى ما يعدّه الباحث أهمّ محور في المشهد اليوم، وهو التقارب الطرقي الشيعي، محاولًا أن يستكشف علل هذا التقارب، وترتيبها ترتيبًا تفاضليًا من حيث أثر كل منها، ومن ثم محاولة استشراف المستقبل الأكثر إمكانية للتحقق بين ممكنات أخرى لمآلات الطرق الصوفية.

مقدمة

تمثل الصوفيّة تقليدًا متميزًا بمرونة محتواه، فهي تقليد من حيث إن لها إرثًا حقيقيًا، ومصنوعًا تنتمي إليه على اختلاف أشكالها، وهي تتميز بالمرونة على خلاف ما يوحي به مصطلح التقليد من ثبات؛ كونها تكيفت عبر تاريخها منذ القرن التاسع الميلادي مع البيئات المحلية التي انتشرت فيها، واكتست طابعًا محليًا بحسب تنوع هذه البيئات.

وقد كانت عبر مراحلها المختلفة على صلة بالأنظمة السياسية، وهي صلة لم تتخذ شكلًا واحدًا، بل تبدلت بين الممانعة، والموالاة، والحياد، بحسب السياقات المختلفة، وفي الوقت نفسه كان لهذه الصلة بعد ثانٍ، متمثل في اغتنامها الفرص المتاحة من التحالف مع الأنظمة في جني صفة الديمومة، مقارنة بصفة التأقيت التي تمثل مكونًا من مكونات أي نظام سياسي مهما امتد عهده[1].

وقد تباينت نتائج الدراسات التي تناولت ظاهرة الطرق الصوفية، فبينما خلصت إحداها إلى أن الطرق الصوفية قد اضمحلت في سورية، وأن الشكل الجديد للتحول لا يزال غير متبلور في ظلّ استمرار المأساة السورية، وأنه قد يتخذ أكثر من شكل[2]، خلص باحث آخر[3] إلى ضرورة التفريق بين التصوف كمنهاج روحي لازم الاستثمار في ظروف طغيان المادية، وبين الطرق الصوفية التي تكرس مظاهر سلبية من أهمها الخضوع للاستبداد، وخلق طبقة صوفية أرستقراطية متعالية على عموم الناس، وهي نتائج توصل إليها الباحث عن طريق الاستناد إلى سمات للتصوف، من أهمها عدم الاستناد إلى العقل، والصلة المباشرة مع الذات الإلهية، والتجرد من السلطة وتفويضها إلى الله، والنظر تبعًا لذلك إلى السلطة السياسية على أنها عين الله الساهرة، وإلى النخبة التي يصنعها التدرج في الطريق إلى الله. وتوصي الدراسة بضرورة إصلاح الطرق الصوفية، لكي تنسجم مع التصوف الحقيقي المتمثل في تجربة روحية فردية مستندة إلى تأصيل شرعي، وتحقق أهدافه.

وخلص أحد الباحثين[4]، في سياق بحثه عن العلاقة بين الطرق الصوفية والسلطات السياسية، إلى أن هذه العلاقة قد شهدت تحولات بدءًا من القرن الثاني عشر، مرورًا بالدولة العثمانية، وصولًا إلى حكم البعث، وهي ديناميات اتخذت شكل المواجهة مع النظام البعثي حين نشأته، ثم تحوّلت بعد المواجهة الدامية بين النظام والإخوان إلى استدخال النظام لطرق صوفية في علاقات رعاية لها. يضرب عليها الباحث مثال الطريقة الكفتارية التي مثلت أنموذجًا بارزًا لعلاقة بين النظام وطريقة صوفية سمتها رعاية النظام لها مقابل تقديمها الولاء له.

---

(1) انظر: نايل جرين، الصوفية نشأتها وتاريخها، ترجمة صفية مختار، المملكة المتحدة، مؤسسة هنداوي، 2018، ص. 23 وما بعدها.

(2) انظر: عبد الرحمن الحاج، البحث عن السلام الداخلي: العودة إلى التصوف وتحولات التدين في سورية، بحث منشور في كتاب: الصوفية اليوم قراءة معاصرة في مجتمع التصوف ونماذجه، مجموعة مؤلفين، تحرير محمد أبو رمان، عمان، فريدريش ايبرت، 2020.

(3) عمار حسن، المعالم السياسية للخطاب الصوفي، بحث منشور في المرجع السابق.

(4) باولو بينتو، التصوف والدولة في سورية، علاقات حرجة، ترجمة حمزة ياسين، معهد العالم للدراسات، 2016.

وقد تميزت الدراسة الحالية بدراسة الطرق الصوفية في منطقة محددة، وبكونها تأخذ في الحسبان التمييز بين الشكل الذي اتخذته في المدن وبين نظيره في الأرياف في تلك المنطقة، وبتحليل سماتها الرئيسة في السياق الذي نشأت فيه وتفاعلت معه، كما حاولت الدراسة الحالية استخدام أنموذج مفاهيمي من أجل تجريد الظاهرة من الواقع، ومن أجل التمكن من مقارنة أنموذجها هذا بأنموذج مفاهيمي آخر، وهوالخاص بالمذهب الشيعي الذي يمثل انتشاره وتقاربه مع الطرق الصوفية المتغير الأكثر أهمية في مشهد الطرق الصوفية الحالي في منطقة الدراسة.

إن البحث عن الطرق الصوفية في محافظة دير الزور يتخذ من محليتها المشار إليها آنفًا، ومن استمراريتها المشتقة من آليات إعادة إنتاجها كتقليد، ومن علاقتها الخاصة بالسلطات السياسية أسسًا لسبر غور نشأتها وحاضرها، ولمحاولة استشراف مستقبلها.

ومما سبق، فإن مشكلة البحث تتمثل في تحديد سمات الطرق الصوفية البنيوية والتاريخية في منطقة الدراسة، عبر تتبع تاريخها، وصلتها بالمجتمعين الحضري والريفي في المنطقة، وعلاقتها بالسلطات السياسية المتعاقبة.

اشتقاقًا من هذه المشكلة، يحاول البحث أن يجيب عن الأسئلة التالية:

كيف تحدد سمات الصوفية المتشكلة عبر جدل بنيتها وتكوينها علاقتها مع الأنظمة السياسية المختلفة؟

كيف يحدد الطابع المحلي للصوفية تأثرها وتأثيرها في المنطقة المدروسة عبر المراحل المختلفة؟

ما الآفاق المستقبلية للحركة في ظل الظروف المعقدة التي تمر بها المنطقة؟ ويتفرع عن هذا السؤال سؤالان: هل يمكن أن يكون مآل الطرق الصوفية في المنطقة التحول إلى التشيع؟ وهل ستضمحل الطرق الصوفية في منطقة الدراسة؟

ويهدف البحث إلى استكشاف ماهية الحركة عبر جدل بنيتها وتكوينها؛ من أجل تحليل تأثيراتها المختلفة في منطقة ذات طابع خاص، وذات أهمية خاصة، ومن أجل وضع أسس تساعد في معرفة الدور الذي يمكن أن تؤديه الحركة في الحاضر والمستقبل.

وتكمن أهمية البحث في كونه يسلط البحث الضوء على ظاهرة ذات حضور واضح في منطقةٍ لا يمكن معرفة حاضرها، والتنبؤ بمصيرها، من دون فهم طبيعة القوى الفاعلة فيها، التي تمثل الطرق الصوفية أبرزها.

وقد اعتمد البحث أسلوب المقابلات المعمقة شبه المنظمة مع ثلاثة وعشرين فردًا، بعضهم من شيوخ الطرق الصوفية، وبعضهم من أتباع الطرق الصوفية في المنطقة، وبعضهم ممن عاصروا الظاهرة في المراحل المختلفة، محاورين لها من موقع الخصم، أو من موقع الباحث عن حقيقتها، وحقيقة دورها. كما اعتمد الباحث منهج الملاحظة بالمشاركة؛ كونه عاصر وعايش إحدى الطرق الصوفية في المنطقة، وخبر أحوال المنتمين إليها، واستوعب جزءًا أساسيًا من مفاهيمها وطقوسها. وهذه التقنية مفيدة في

بحث الحركة؛ لأنها حركة تتسم بالهرمية، وبصعوبة اكتناه أسرارها من دون الولوج إلى عوالمها الداخلية

وقد استخدم الباحث برنامجmaxqda لتحليل البيانات النوعية، وهو برنامج يساعد في ترميز البيانات التي تجاوزت المئة وثلاثين رمزًا مشتقة من إجابات المستجوبين، عمد الباحث بعد تحديدها إلى تصنيفها في أصناف، ومن ثم خلص من التصنيفات إلى ثيمات البحث الأساسية التي اعتمدت عناوين رئيسة للبحث.

اعتمد الباحث على نظرية «نايل جرين»، في بحثه عن الصوفية وهو بعنوان «الصوفية: نشأتها وتاريخها»، حيث يقدم إطارًا نظريًا عامًا عن إضفاء الحركات الصوفية لطابع محلي على طقوسها وممارساتها، وعن أشكال علاقاتها بالسلطات السياسية بحسب المراحل التاريخية المختلفة، وأماكن انتشارها المتنوعة[5].

وهي نظرية ذات نفع في موضوع الدراسة؛ لما تقدمه من إمكانية الجواب عن سؤال قدرة الطرق الصوفية في منطقة الدراسة على إضفاء الطابع المحلي على بناها، وعن سؤال شكل علاقتها بالسلطات المتعاقبة.

كما استخدم الباحث نظرية السلطة الدينية ودورها في تلبية الرغبة في تحقيق الأمن الوجودي للأفراد، وهي تقوم على افتراض جذرية هذه الرغبة في نفس الإنسان، وسعيه الذي لا ينقطع في سبيل تحقيقها؛ الأمر الذي يبدأ باعتمادية بين الأفراد ضمن أطر اجتماعية تختلف باختلاف البيئات، ثم تفوض إلى سلطة ما عندما تقصر الاعتمادية عن تحقيقها، وقد تكون سلطة دينية كسلطة الطرق الصوفية ورموزها[6].

وهي ذات نفع في الدراسة الحالية؛ لأنها تتيح المجال لفهم مدى قدرة الطرق الصوفية على تحقيق الأمن الوجودي للأفراد الذين يفوضونها السلطة لتحقيق ذلك.

ومن النظريات التي استخدمها الباحث، نظرية الأنموذج المفاهيمي في مقاربة الظواهر الدينية، وهي تقوم على أساس أن مقاربة هذه الظواهر لا تكون إلا عبر نماذج مفاهيمية مصنوعة، تفسرها أو تمثلها أو توضحها، وهي نماذج علائقية؛ بمعنى أن فهم وظيفيتها إنما يكون بالمقارنة بينها، وبين نماذج مفاهيمية أخرى، وليس عبر مقارنتها بالواقع الذي جردت منه وله[7].

وقد استثمرت هذه النظرية من أجل عقد مقارنة بين الأنموذج المفاهيمي للطرق الصوفية، والأنموذج المفاهيمي للتشيع، وأثر هذا التشابه في إحداث التحول من الطريقة في منطقة الدراسة إلى التشيع.

وكإطار مفاهيمي، استخدم الباحث مفهوم الطريقة الصوفية كمفهوم متميز عن مفهوم التصوف، وهو تمييز يعدّه الباحث ضروريًا؛ لأن الصوفية -كما تجسدت في الطرق- تحوّلت إلى تقليد مستند إلى

(5) انظر: نايل جرين، الصوفية نشأتها وتاريخها، مرجع سابق.

(6) انظر: ميرتن بي. تير بورغ، الدين والسلطة، بحث منشور في «المرجع في سوسيولوجيا الدين»، مجموعة من المؤلفين، تحرير: بيتر كلارك، ترجمة، إحسان محسن، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث، ا 2020، المجلد الأول، ص. 301 وما بعدها.

(7) انظر: جب سندينغ جنسن، بحث منشور في المرجع السابق، ص. 373 وما بعدها.

نصوص، وإلى آليات إعادة إنتاج عبر التكيف مع البيئات المختلفة، وإلى استثمار لرأسمال رمزي متمثل في مفاهيم معينة كالولاية، والبركة، والكرامة مع رأسمال مادي يتجلى في مساكن وأضرحة، وربط، وزوايا، وتكايا، بينما يدلّ التصوف على تجربة روحية فردية، والخلط بينهما خلط بين مفهومين لا يندرجان تحت نفس الحقل الدلالي[8].

كما استخدم الباحث مفهوم المحايثة[9] الذي يميز الطرق الصوفية في تعاملها مع المقدس عن غيرها من التيارات الدينية، وهو مفهوم شائع الاستخدام في الأدبيات الصوفية للتعبير عن التجربة الروحية المتمثلة في الصلة الحية بالله. وإن كانت هذه المحايثة لا تعني ما تعنيه في فلسفات غربية أو أديان غير الإسلام، ولكنها محايثة تجعل الألوهي معاشًا، ويمكن رؤيته في مخلوقاته، وأحيانًا في رؤى الصالحين، وهو مفهوم ينطوي على إمكانية ثرية -في نظر الباحث- لفتح الصوفية على آفاق أكثر مواكبة للتغيرات، وأكثر مرونة من غيرها، فيما يتعلق باستنزاف المعاني الإنسانية المشتركة من الدين. وقد كانت إجرائية المفهوم عبر تمكينه من تحديد سمة أساسية من سمات الطرق الصوفية، ومغايرتها لغيرها من جهة، وتمكينه من القبض على بعض المظاهر ذات الأثر السلبي للطرق في الأتباع من جهة أخرى[10].

ومن المفاهيم الأساسية، مفهوم الشبكة الاجتماعية لتحديد صنف الطريقة بين الأصناف الاجتماعية، ومفهوم التشكل الاجتماعي لتحديد صنف القبيلة الذي توجد الطريقة، وتعمل في إطاره في منطقة الدراسة. فالشبكة جماعة يتمكن أفرادها من جعل الآراء فيها، والمعلومات، والمصالح، والأهواء متداولة، بينما يمثل التشكيل إطارًا اجتماعيًا، يهيمن على الشبكات ويساهم في تماسكها. وهما مفهومان يستثمران في البحث لتوضيح مدى قدرة الطريقة على مزاحمة الانتماء إلى القبيلة في منطقة الدراسة، وتحديد مدى قوتها، وأثرها بناء على ذلك[11].

---

(8) نايل جرين، الصوفية نشأتها وتاريخها، مرجع سابق، ص. 95.

(9) هو مفهوم من المفاهيم الرئيسة للفلسفة التأملية التقليدية، والمدارس المثالية المعاصرة، والمصطلح بهذا المعنى يرجع إلى أرسطو، أما بمعناه الدقيق، فقد استخدم أول مرة في الفلسفة المدرسية (السكولائية) في العصور الوسطى. والمعنى المعاصر للمصطلح هو الذي قدمه كانط. والمحايثة في مقابل المفارقة تعني المبادئ التي ينحصر تطبيقها ضمن حدود التجربة الممكنة. وهو مفهوم شائع الاستخدام في الأدبيات الصوفية للتعبير عن التجربة الروحية المتمثلة في الصلة الحية مع الله.

(10) عن مفهوم المحايثة، انظر: جون باشلر، الدين، بحث منشور في المطول في علم الاجتماع، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص. 171.

(11) لمزيد من المعلومات حول مفهوم الجماعة والشبكة الاجتماعية والتشكل الاجتماعي، انظر: جون باشلر، الجماعات والقدرة على تكوين الشبكات، بحث منشور في المطول في علم الاجتماع، مجموعة من المؤلفين، تحرير: ريمون بودون، ترجمة: وجيه أسعد، دمشق، وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2007، المجلد الأول، ص. 85 وما بعدها.

أولًا- الطرق الصوفية: تاريخها وعلاقتها بالمجتمع

لم يكن غريبًا أن يمرّ المرء بقرى عديدة في دير الزور في خمسينيات القرن الماضي، من دون أن يصادف مسجدًا واحدًا، فقد كان انعكاس القناعات الدينية في السلوك الذي يسمى «التدين» انعكاسًا مقتصرًا على علاقة خوف مع من يسمون «السياد»، وهم أفراد يدّعون صلة خاصة مع الله، وهي صلة تجلب الخير لمن يرضى عنه السياد، والأذى لمن يغضبون عليه[12].

ولم يكن هؤلاء الوسطاء مع الله إلا حاجة إلى جدل صلة مع كائن مفارق يعتقدون بوجوده، ولكنهم لا يمتلكون عنه تصورًا واضحًا، وقد بلغ الأمر ببعضهم -حسب ما يرويه أحد الذين تعلموا من أبناء العشائر- إلى حد استنكار وصول رواد الفضاء إلى القمر، وعدّ ذلك كفرًا، فقد كانت السماء وأجرامها خاصة في المتخيل الجمعي بعالم ألوهي مقدس يحرم اقتراب البشر منه[13].

وقد استمر الحال على هذا إلى السبعينيات تقريبًا، عندما زادت نسبة المتعلمين، ونسبة الذين سعوا في مناكب الأرض بحثًا عن الرزق خارج فضاء القبيلة[14]. وعلى الرغم من أن من يسمون بـ «السياد» لم ينقطع نفوذهم، فقد انحسر بشكل كبير بعد أن نازعهم النفوذ منتمون إلى طرق صوفية، وحملة فكر سلفي متنوع المصادر، وأفراد طلّقوا الفكر الديني طلاقًا بائنًا أو رجعيًا ممن تأثروا بالفكر القومي العلماني، أو بالفكر الماركسي[15].

تجاورت هذه التيارات في حيز واحد، وشكلت شبكات تتفاوت قوة الارتباط بين أفرادها، ولكن ما مثّل سمة مشتركة لها هو انضواؤها تحت مظلة التشكل الاجتماعي المهيمن، وهو التشكل القبلي.

كان تيار الطرق الصوفية قد بدأ بالحضور -على استحياء- قبل ذلك بعقود، ولكنه لم يكن بالقوة التي تمكّنه من مزاحمة حالة الجهل السائد من جهة، والانتماء القبلي من جهة أخرى. أما في مدن المحافظة الرئيسة (دير الزور، والميادين، والبوكمال)، فقد كانت مدنًا يخفّ فيها التمظهر القبلي نسبيًا عن الريف، وترتفع فيها درجة الاهتمام بالعلم الديني، وغيره من العلوم[16].

وقد ظهر الانتماء إلى الطرق باكرًا، مع قدوم شيخ الطريقة الرفاعية إلى دير الزور، وصار ممكنًا العثور على منتمين إلى الطرق في قرى الشامية والجزيرة، فضلًا عن المدن الرئيسة.

---

(12) مقابلات متعددة أجراها الباحث مع أشخاص من أبناء ريف دير الزور بتاريخ: 20-25-2023/7/28.

(13) رويت هذه الحادثة للباحث من طرف أحد المتعلمين من قرى الخط الشرقي في أواسط تسعينيات القرن الماضي. وقد كان هذا الشخص هو الذي ساهم في تخفيف غضب أبناء قريته المحتجين على خبر صعود رواد الفضاء إلى القمر.

(14) انظر، مناف الحمد، القبيلة والسياسة في سورية، دير الزور انموذجًا، مركز حرمون، 2021، https://2u.pw/hFnHMP ، تاريخ الدخول: 10-06-2023. ص. 21.

(15) مقابلات مع عبد العزيز الحامدي وهو ابن عائلة صوفية شهيرة في مدينة دير الزور بتاريخ: 11-06-2023، ومع الباحث الدكتور يوسف الذيب من أبناء مدينة دير الزور، وأحد وجاهاتها الدينية في تسعينيات القرن الماضي بتاريخ: 12-07-2023.

(16) المقابلة السابقة مع ع العزيز الحامدي.

كان شيخ الطريقة الرفاعية في العراق، أحمد الراوي، قد شدّ الرحال الى مدينتي دير الزور والميادين، في أواخر القرن التاسع عشر، قادمًا من مدينة عانة العراقية استجابة لإشارة إلهية -كما يقول بعض مريديه- أو مساهمة في تنفيذ مشروع عثماني شرع فيه السلطان عبد الحميد لتسنين شيعة العراق، وجعل دير الزور جسرًا يصل بين السلطنة وبين العراق.

وبحسب التفسير الثاني، فإن أحمد الراوي كان جزءًا من مشروع كلّف به الشيخ أبو الهدى الصيادي (1849-1909)[17] من طرف السلطان العثماني عبد الحميد، ولهذا فقد أسس تكية في دير الزور، وأخرى في الميادين، وصار يتنقل بين المدينتين، وينسّب الراغبين إلى الطريقة الرفاعية فيهما، وبعض الراغبين من الريف الذين كان جلّهم من شيوخ العشائر ذوي الصلة الأقوى من غيرهم من أبناء الريف بالمدن[18].

لم يكن أحمد الراوي مستفردًا بالساحة الطرقية في مدينة دير الزور، فقد تزامن معه شيخان ينتميان إلى الطريقة النقشبندية، كل منهما له تكية تعقد فيها جلسات الذكر، وكانت السمة المشتركة التي تجمع بين شيوخ التكايا هؤلاء هي استغناؤهم عن العمل؛ بسبب ما لديهم من ثروة تمثلت في أراض واسعة أقطعها إياهم العثمانيون[19].

وقد كانت رعاية العثمانيين للطرق الصوفية وشيوخها سياسة مدروسة، توخّى من خلالها العثمانيون ترديد صدًى سابق تمثل في دعم الدولة للمذهب السني، ولكنها اتخذت معهم شكلًا جديدًا يهدف إلى تحقيق سيطرة أكبر على الحالة الدينية، وفرز الطرق الصالحة عن الهدامة[20].

لم يكن التأثر بالموروث الشيعي في العراق تأثرًا رأسيًا، وإنما كان عائدًا إلى وجود لغة سيميائية مشتركة بين تلك المحافظة الحدودية، وبين ذلك الموروث شبيهة بتلك اللغة التي حددت سمات مشتركة بين الصوفيين في الإسلام، وبين الصوفية المسيحية في قرون سابقة[21].

وعلى الرغم من أن الساحة لم تخلُ من بعض الشغوفين بالعلم في مدن المحافظة الرئيسة من الصوفيين، فإنهم كانوا أفرادًا أضعف من أن يغيروا السمة الطاغية للتكايا، وهي سمة الانصراف عن العلم، وتركيز الجهود على تزكية النفس والتربية الروحية.

فلم يتمكن الشيخ حسين الرمضان (ت: 1959) في مدينة دير الزور، وهو عالم دين ومشتغل بالفلسفة، ولا عبد القادر الرحباوي (ت: 1993) في الميادين، الذي بدأ حياته العلمية بنزوع سلفي، ثم تحول إلى الصوفية عقب رؤيا حولت اتجاهه -كما يروي بعض تلاميذه- ذوي إمكانيات تمكنهم من مناحرة

(17) أبو الهدى الصيادي، شخصية سورية صوفية مثيرة للجدل، ينتمي إلى خان شيخون التابعة لمحافظة حلب، كان مستشارًا للسلطان عبد الحميد الثاني، وقد اختلف المؤرخون له بين مادح وقادح، وبين مختزل لدوره في حدود خدمة السلطان ومضخم لدوره إلى حد الزعم بأنه كان ذا طموح سياسي بمنافسة السلطان. انظر: محمد عبد الله كاكة سور، أبو الهدى الصيادي في الفكر التاريخي العربي الحديث، مجلة الأستاذ، جامعة صلاح الدين، كلية الآداب، 2018، العدد 225.

(18) مقابلة مع شيخ الطريقة الرفاعية وائل الراوي، وهو حفيد الشيخ أحمد الراوي، بتاريخ: 10-06-2023.

(19) نايل جرين، الصوفية نشأتها واريخها، مرجع سابق، ص. 161، المقابلة السابقة مع الأستاذ عبد العزيز الحامدي، ومع الباحث خطاب العواد من أبناء مدينة البوكمال بتاريخ: 11-06-2023.

(20) انظر: نايل جرين، مرجع سابق، ص. 162.

(21) انظر: نفس المرجع، ص. 42 وما بعدها

التيار الطاغي للطرق السائدة، فلم يكونا ثريين، ولم يكونا يمتلكان لغة تداولية مشتركة مع المجتمع[22].

استمر هذا المشهد الطرقي طوال المتبقي من عهد السلطنة العثمانية، وحينًا من الزمن إبان الاحتلال الفرنسي، وقد بدأت ملامح التغير في آخر ذلك العهد، وفي عهد الاستقلال، عندما أصبح التكسب من الطريقة ديدن بعض المنتمين إليها نسبًا أو طريقة، وهو تكسب يعتمد على إيهام أناس بالقدرة على اجتراح الكرامات، وصنع الخوارق كشفاء المرضى، وجلب البركة، ودفع الأذى[23].

في ستينيات القرن الماضي، اجتاحت مدن المحافظة طريقة جديدة يهتم أفرادها اهتمامًا أكبر بالعلم هي الطريقة الشاذلية التي كان شيخها عبد القادر عيسى (ت:1991)، وهو شيخ حلبيّ خلب ألباب بعض أبناء تلك المدن الذين يتلقون تعليمهم في حلب بشخصيته المتميزة، وبما اتسمت به هذه الشخصية من هيبة، وزعم بعض مريديه تجاوزه مراحل لم يسبقه إليها صوفيون كبار في التاريخ في الطريق إلى الله[24].

أضافت الشاذلية شبكة جديدة إلى الشبكات الطرقية القائمة، وكان الشيخ خليل الخاطر (1938-2023)، وهو عالم أزهري في الحديث النبوي ينتمي إلى إحدى عشائر دير الزور الريفية، قد اضطلع بمهمة إدخال الطريقة إلى المحافظة[25].

ولما كانت تلك الشبكات الطرقية تتميز بقوة الارتباط بين أفرادها، فقد انعكس هذا في ضعف الجسور التي تربط فيما بين الطرق، فظلت جزرًا منفصلة إلى حد كبير يغلب على رموزها سمة التنافس في جذب المريدين إلى صفوفها[26]. ولم يكن الجوار مع الجزيرة السورية ليترك الساحة من دون تأثر بالطريقة الخزنوية النقشبندية التي وجدت في بعض القرى، وانتمى إليها أفراد في مدينتي دير الزور والبوكمال[27].

ولعل سمة التجانس العشائري في الميادين تصلح تفسيرًا لهيمنة الطريقة الرفاعية القادرية فيها، كما يصلح التنوع العشائري في المدينتين الأخريتين لتفسير التنوع الطرقي فيهما. فكما حضرت الرفاعية والنقشبندية والقادرية والخزنوية في مدينة دير الزور، حضرت كذلك في مدينة البوكمال التي يقطنها أفراد عشائر مختلفة كالعكيدات والمشاهدة، وعوائل تنتمي إلى عشائر مختلفة قادمة من مدينتي عانة وراوة العراقيتين.

وما يعدّه الباحث تفسيرًا صالحًا في المدن ينسحب على الريف الذي يتواتر فيه سيطرة طريقة واحدة في قرية تتسم بالتجانس العشائري، وضعف التنافس بين فروعها، وتنوع الانتماء الطرقي في قرى يجعل

(22) مقابلات مع الشيخ محمد شاه الحامدي حفيد حسين الرمضان بتاريخ: 12-06-2023، ومع مرهف النزهان من أبناء مدينة الميادين بتاريخ: 19-06-2023.

(23) المقابلة السابقة مع الشيخ وائل الراوي، ومع عبد العزيز الحامدي.

(24) تردد على مسامع الباحث في أواسط التسعينيات، من أحد مريدي الشيخ عبد القادر عيسى، أن الأخير كان يردد مقولة توحي بتفوقه في الطريق إلى الله على الصوفي الكبير الحلاج، تقول العبارة: «إن الحلاج كمن رأى سمّ الخياط، فملأ الدنيا عياط»، وهو تعني أن الحلاج شاهد قبسًا من النور الإلهي ففقد توازنه.

(25) مقابلة مع أحد أتباع الطريقة الشاذلية في مدينة موحسن حميدي العلاوي بتاريخ: 13-07-2023.

(26) لمزيد من الاطلاع على مفهوم الشبكة والروابط بينها، انظر: جون باشلر، الجماعات والقدرة على تكوين الشبات، المطول في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص. 110.

(27) مقابلة مع مثنى الحاج عمر أحد الدعاة الدينيين في مدينة دير الزور بتاريخ: 3-08-2023. ومقابلة مع الأستاذ قتيبة هنيدي أحد الوجاهات الدينية في خط الجزيرة بتاريخ: 25-07-2023. ومقابلة مع الشيخ أنس زيدان أحد أتباع الطريقة الخزنوية بتاريخ: 20-07-2023.

التوازن العشائري بين فروعها ذلك التنوع في الانتماء بارزًا. وهو ما يصلح كذلك لتأكيد أثر التشكل القبلي في مدى عمق، وانتشار الطرق، وتنوعها في مدن المحافظة وأريافها.

إن الشبكة، بما تعنيه من صلات بين أفراد أو جماعات تتسم بسمة التداول للآراء، والقيم، والمصالح، والمنضوية تحت تشكل اجتماعي هو القبيلة في الحالة المدروسة، بقيت شبكة من ضمن شبكات متنوعة، ولم يُقيّض لها أن تهيمن على المشهد الاجتماعي لأسباب عديدة يمكن إجمالها في:

- أنها لم تستطع أن تشكل نسقًا اجتماعيًا راسخًا يتجلى في مدارس فكرية تصبغ المجتمع بصبغتها، فعلى عكس المدن الكبرى كدمشق وحلب التي استطاعت فيها الشبكات الطرقية أن تصبغ تلك الحواضر بصبغة صوفية، افتقرت الطرق في شرق سورية إلى القدرة على تكوين نسق صوفي مدرسي راسخ الجذور، وقادر على ملء المساحات التي تمكنت تيارات أخرى من شغلها[28].

ويبدو الفرق جليًا بملاحظة الحالة التي أسسها الشيخ أحمد كفتارو في دمشق، والتي حفرت عميقًا في البيئة الدينية الدمشقية، وتنوّع المنتمون إليها على كامل الطيف الدمشقي، كما تمكّنت من وضع موطئ قدم لها في ساحة العمل الخيري، والأهم أنها تحوّلت إلى طريقة تتبع لها مؤسسات تعليمية تخرج شرعيين وعلماء في الشريعة[29].

وإنما ساق الباحث الحالة الكفتارية؛ لأن المقارنة معها تفصح عن الفرق الجلي مع حالة الطرق في منطقة الدراسة، فهنا لا نعثر على طريقة تصبغ جزءًا كبيرًا من المجتمع بصبغتها، ولا على طرق تؤسس مؤسسات علمية كبرى، وفي النتيجة لا نجد نسقًا فكريًا يتحول إلى مدرسة ذات بنية فوقية مفاهيمية تظلل البنى المفاهيمية الأخرى في المجتمع.

«لم يكن اجتماع أسلافي في تكية الراوي لأجل الذكر فحسب، وإنما كانوا يجتمعون مع شخصيات من وجهاء المدينة وغيرها للتداول في أمور المدينة، ومن أجل تيسير بعض أمور الناس العادية»[30].

في هذا الاقتباس، نجد أن غاية ما كان يضاف إلى إقامة شعائر الطريقة هو التداول المحدود الأثر في شؤون عامة، وهو ما يوحي بفقر في الرؤية الاستراتيجية التي تمكّن الطريقة من الرسوخ، وجعلها عصية على الاجتثاث عبر إحداث أثر اجتماعي حقيقي.

- عدم تمكّن الانتماء الطرقي من مزاحمة الانتماء القبلي، فعلى الرغم من أن الانتماء إلى الطريقة -في أصله- انتماء إلى طريق يتعالى على كل الانتماءات الضيقة؛ لأن طيّته النهائية هي الله والذوبان فيه، فإنه ظل لدى عموم المنتمين -ما عدا استثناءات قليلة- أضعف من روابط الانتماء إلى القبيلة، وليس عسيرًا تفسير تفاوت القوة بين الانتماءين، فالانتماء القبلي -في ظاهره- انتماء قائم على صلة الدم، وهو في عمقه انتماء أيديولوجي؛ بمعنى أنه صنيع تصور جمعي لأبناء القبيلة عن أنفسهم وعن انتمائهم[31]، وليس ثمة أشق

---

(28) مقابلة مع الباحث الدكتور يوسف الذيب من أبناء مدينة دير الزور وأحد وجاهاتها الدينية في تسعينيات القرن الماضي بتاريخ: 29-07-2023.

(29) انظر: ليف ستينبرغ، أسلمة حي، ميراث الشيخ أحمد كفتارو، ترجمة: بدر الدين عرودكي، معهد العالم للدراسات، 2016، تاريخ الدخول: 28-05-2023. http://alaalam.org/ar/translations-ar/item/453-624241216

(30) المقابلة السابقة مع الشيخ وائل الراوي.

(31) انظر: جون باشلر، الجماعات والقدرة على تكوين الشبكات، مرجع سابق، ص. 133. ا

على المنافسين من مزاحمة تصور أيديولوجي راسخ، وخصوصًا إذا كان هذا المنافس فقيرًا في ما يقدمه من معرفة علمية موضوعية.

وقد أثبتت أحداث كثيرة، وخصوصًا في ريف دير الزور، قوة الانتماء القبلي، وغلبته على الانتماءات الأخرى، ففي حادثة قتل فرع من عشيرة البوسرايا لأحد قادة جبهة النصرة، رفض أفراد من جبهة النصرة من نفس العشيرة الاشتراك في انتقام النصرة من أبناء عمومتهم[32].

وفي حادثة أخرى، لم يمنع الاستقطاب المذهبي السني - الشيعي في إحدى قرى قبيلة البكارة من نصرة سنّة من تلك القرية لأبناء عمومتهم من الشيعة، عندما تعرضوا في بداية الثورة لاعتداء من طرف فصائل مسلحة ذات اتجاه سلفي[33].

وتكشف هاتان الحادثتان عن قصور الانتماءات الدينية -مهما بلغت قوتها- عن مزاحمة الانتماء القبلي الذي يظل في لحظات التهديد الوجودي ذا الحضور الطاغي.

ومن هنا، فإن عجز الطرق عن اجتراح طرق لمنافسة هذا النزوع القبلي جعلها جزءًا من مشهد ديني لا تستغرقه، ولا تملك القدرة على ذلك.

- ويشتق من السبب الثاني أن الطرق في المنطقة المدروسة لم تتمكن من إضفاء بنية فوقية لغوية مفاهيمية على البيئة المحلية التي تحتل السوح العقلية والوجدانية فيها مفاهيم قبلية مع تصورات دينية أسطورية مع فضاء سيميائي مشترك مع موروث شيعي.

- تمثيل الطريقة هوية أساسية لشيوخها يمكن أن يمثل سلخهم عنها حالة شبيهة بنزع نسغ الحياة، لأن هؤلاء يستمدون مكانتهم الدينية والاجتماعية من الطريقة، خصوصًا أنهم ليسوا شخصيات اعتبارية شبيهة بكبار الصوفية في الماضي[34]. وهو ما يجعل القدرة على التأثير أفقيًا، عبر انتشار عابر للانتماءات في ظل وجود هوية جمعية أقوى تمثلها القبيلة، أمرًا عسيرًا، إن لم يكن متعذرًا.

(32) عاصر الباحث هذه الحادثة إبان فترة نزوح في ريف دير الزور، وانظر تفصيل الحادثة في: مناف الحمد، القبيلة والسياسية في سورية، مرجع سابق، ص. 33، https://2u.pw/hFnHMPK

(33) مقابلة مع أحد وجهاء عشيرة البوبدران في بلدة حطلة بتاريخ: 28-07-2023.

(34) المقابلة السابقة مع الدكتور يوسف الذيب.

ثانيًا- السمات العامة للصوفية في منطقة الدراسة

العزوف عن العلم

تمثّل الطرق -كما ذكرنا آنفًا- شبكة دينية اجتماعية تربط بين المنتمين إليها روابط قوية، وتتسم صلتها بالشبكات الأخرى بسمة الضعف، وقد اصطبغت هذه الطرق بصبغة عامة، هي الانصراف عن الاهتمام بالعلم، وهو عزوف حاول أن يستبدل به اهتمامًا وريث الطريقة الرفاعية الشاب وائل الراوي، الذي أخذ على أسلافه مأخذ عدم الاهتمام بالعلم، وشرع في برنامج علمي يتلقى عبره مريدو الطريقة علوم الشريعة إلى جانب الاهتمام بالطقوس الصوفية.

«لا أدري ما الذي دفع أسلافي إلى الاقتصار على التزكية الروحية، ربما بسبب افتقار للمعرفة، وربما بسبب ضيق الوقت، وقد آليت على نفسي أن أغيّر هذا النهج منذ أن توليت شؤون الطريقة، فلا صوفية بدون علم، كما أنه لا نفع للعلم بدون تربية روحية»[35].

ولم يكن العزوف عن العلم شأن الطريقة الرفاعية فحسب، وإنما كان سمة عامة للطرق التي لم تضع منهجًا مدروسًا لتنشئة أتباعها تنشئة علمية حقيقية، وإن بادر بعض أفرادها المثقفين إلى عقد جلسات علم متفرقة تدرس فيها مسائل في فقه العبادات، وبعض دروس العقيدة الإسلامية[36].

وعلى الرغم من أن هذه الصبغة وسمت الطرق الرسمية، فإنها لا تنسحب على شخصيات صوفية أخرى لم تؤسس طرقًا، وإن انتمت إلى طرق صوفية عريقة، فقد كان الوافد الصوفي إلى المحافظة من عامودة في الجزيرة السورية التي انتقل إليها أجداده من ماردين التركية قطب الدين الحامدي (ت: 1999) فقيهًا شافعيًا، ولغويًا متميزًا، وأصوليًا، وهو وارث للطريقة النقشبندية عن أجداده الذين كانوا رموزًا من رموز الطريقة في تركيا. كما كان الصوفي البارز أحمد السراج (ت: 2007) عالمًا في علوم الشريعة، وصيدلانيًا تخرّج من جامعة دمشق منذ أربعينيات القرن الماضي. يمثل هذان الرجلان حالة متميزة نوعًا ما عن التيار الطرقي السائد، فهما على الرغم من انتمائهما الطرقي (السراج إلى الرفاعية، والحامدي الى النقشبندية) كانا -إلى انقضاء أجليهما- منكبين على العلم ومدارسته، ويقال إنهما تدارسا عددًا كبيرًا من الكتب في علوم الشريعة المختلفة[37].

وقد تميّزا بالوداعة وتجنب الصدام، سواء مع المخالفين أم مع الأنظمة السياسية، وكانا مرجعين اجتماعيين يلجأ إليهما الناس من أرجاء المحافظة المختلفة للاستشارة في حل مشاكلهم.

---

(35) المقابلة السابقة مع وائل الراوي.

(36) المقابلة السابقة مع الدكتور يوسف الذيب، وملاحظة الباحث المباشرة عبر علاقته مع الطرق الصوفية على مدى أكثر من عشرين عامًا.

(37) مقابلة مع عبد العزيز الحامدي ابن الشيخ قطب الدين الحامدي.

ولكن المفارقة التي قد تدلّل على محاولة للتكيّف مع معطيات البيئة هي ما شهده الباحث في سنّ مبكرة من احتفال جرى في المسجد الذي كان السراج فيه إمامًا وخطيبًا، في إحدى المناسبات الدينية، وقد كان السراج غير معترض، إن لم يكن موافقًا، على ما جرى في الاحتفال من قفز في الهواء، وترديد التكبيرات والأسماء المقدسة، بطريقةٍ توحي بفقد مردديها للتركيز والتوازن.

ولا يمثل هذا الحدث خروجًا على المألوف في الطرق التي تتمثل قدرتها على إعادة إنتاج التقليد -بالدرجة الأولى- معلمًا من معالم السعي نحو التكيّف مع البيئات المحلية، وقد كان التبرير لهذا السلوك غير العقلاني حاضرًا، فهؤلاء قد ارتفعت لديهم شحنات الوجدان إلى درجة غلبت فيه على اتزانهم، ولم يجدوا بدًا من التعبير عنها بحركات غريبة[38]. وهو لا يعدو أن يكون محاولة قاصرة لتلبية نزعة لا عقلانية في مجتمع تقليدي، لم يكن عموم الناس فيه يمتلكون ثقافة دينية مؤسسة على أساس علمي.

العزوف عن الشأن السياسي

أما السمة الثانية البارزة، فقد كانت سمة قارّة موروثة من التيار الصوفي السائد عبر القرون، وهي العزوف عن الشأن السياسي، وهو عزوف اتخذ لدى أفراد من المنتمين إلى هذه الطرق مظهر الممالأة والموالاة للنظام السياسي، بينما تمثل لدى الجسم الأساسي في اتخاذ موقف الحياد، وعدّ الاهتمام بالسياسة شاغلًا عن الاهتمامات ذات الأولوية الأكبر.

يقول أحد أتباع الطريقة الشاذلية من مدينة الميادين:

«إن مما سمعناه من مشايخنا في الطريقة مقولة نعدّها من موجهاتنا في السلوك: سين السياسة شين الشقاء»[39].

كما يصرح الشيخ وائل الراوي بموقفه من الثورة قائلًا:

«جمعت المريدين في بداية الثورة السورية، وقلت لهم بصريح العبارة: لن نسمح بأن يجرنا للمواجهة مع النظام وهابي وشيوعي»[40].

وهو الموقف الذي لم يتغيّر منذ المواجهة بين النظام السوري وبين حركة الإخوان المسلمين في ثمانينيات القرن الماضي، وهو يجد تأصيله بالاستناد إلى فقه المآلات[41]، وقد عزّز ما جرى في سورية هذا الموقف، وجعل أصحابه ذوي صوت أعلى من السابق:

(38) مقابلة مع الشيخ عمار السراج ابن الشيخ أحمد السراج، بتاريخ: 12-06-2023.

(39) مقابلة مع أحد مريدي الطريقة الشاذلية في الميادين الأستاذ أمين الرشيد، بتاريخ: 10-06-2023.

(40) المقابلة السابقة مع وائل الراوي.

(41) فقه المآلات هو الفقه الذي ينظر إلى ما يمكن أن يؤول إليه تطبيق الحكم الشرعي عند تنزيله على الواقع، فيصبح المسموح محظورًا إذا كان التوقع أنه يمكن أن يفضي إلى مفسدة أكبر. ويسميه بعض الأصوليين فقه التوقع، انظر: عبد الله بن بيا، تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2014.

«لقد أثبت الدمار الذي حل بسورية على مختلف المستويات صحة رؤيتنا، وسداد موقفنا، وبعد نظرنا»[42].

وفي الاستناد إلى فقه المآلات، ما يساعد في نفي تهمة الدعم للسلطة السياسية، وهي تهمة يساعد في نفيها أيضًا ما يرويه بعض شيوخ الطرق من أحداث عن أجدادهم الذين رفضوا دعوات من بعض سلاطين آل عثمان للقدوم الى القسطنطينية[43]، ورفض بعضهم اللقاء بمسؤولين في نظام البعث، ورفض آخرين تولي وظائف دينية حكومية.

«لم نكن يومًا من الأيام خاضعين للسلطة السياسية، كما لم نكن خزانًا يمدّها بشيوخ السلاطين، وإنما كان موقفنا المسالم موقفًا يتوخى غايتنا الأساسية، وهي الحفاظ على الطريقة، وتجنيبها الصدامات غير المتكافئة»[44].

ولعل هذا العزوف عن الشأن السياسي يصلح عاملًا مفسرًا لما يرويه بعض الباحثين من أبناء المنطقة عن علاقة مقايضة بين النظام وبعض الطرق الصوفية، تمثلت في إفساح المجال لها لكي تمارس نشاطاتها مقابل اتخاذ موقف الحياد حينًا، والدعم أحيانًا أخرى[45].

التبرك بالأضرحة، ومركزية الكرامة في الطريقة

ومن السمات الأساسية للطرق، تمجيد الأضرحة الموجودة في التكايا، وهي أضرحة دُفن فيها مؤسسو الطرق، وكان التبرك بها طقسًا أساسيًا من طقوس الطريقة، ولم يكن هذا الطقس تعبيرًا عن انحدار أصحاب الطرق، وانحرافًا عن أصولها، وإنما كان ملازمًا لتحولها إلى ظاهرة اجتماعية يقترن فيها رأس المال الرمزي مع رأس المال المادي المتمثل في تكايا الصوفية وزواياها.

«ليست هذه الأضرحة أحجارًا صماء، وإنما هي مساكن لأرواح عظيمة لا تتوقف كراماتها بموتها، فعندما ألمّت بي مصيبة ذات يوم ذهبت إلى أحدها وطلبت العون، فتكلم القبر، وأسدى لي النصح والتوجيه»[46].

وقد أصبحت هذه الأضرحة مزارات، ليس للمنتمين لأهل الطرق فحسب، وإنما لعموم الناس ممن يجدون في هذه الحجارة أرواحًا تمنح البركة، وتبعد الأذى، وتحقق الغايات.

كان السرد الشفهي لكرامات الأجداد سمة أساسية من سمات الطرق، وهو سرد متأخر عن الأحداث؛ الأمر الذي يجعله ذا وظيفة فعلية في التأُثير، وإن كان خطابيًا أكثر منه فعليًا؛ بسبب تأخره المذكور.

(42) المقابلة السابقة مع الشيخ عمار السراج.

(43) مقابلة سابقة مع وائل الراوي، ومقابلة سابقة مع عمار السراج.

(44) مقابلة سابقة مع الشيخ وائل الراوي.

(45) المقابلة السابقة مع يوسف الذيب، ومقابلة مع أحد الوجاهات الدينية غير الصوفية من ريف دير الزور بتاريخ: 25-07-2023، الذي يؤكد العثور خلال تحرير بعض القرى من أجهزة الأمن على تقارير مرفوعة من بعض أتباع الطرق في الريف لأجهزة الأمن.

(46) سمع الباحث هذه الحادثة من أحد أتباع الطريقة الشاذلية في مدينة دير الزور في أواسط التسعينيات.

«روت لي جدتي أنها كانت تستيقظ من نومها على حركة طير ينطلق بسرعة خارجًا من نافذة الغرفة، وعندما كانت تبحث عن جدي لا تجده بجوارها، ثم تراه عائدًا بعد زمن قصير من النافذة، وهو يحمل سيفًا، وقد ضُرّج بالدم، فيقول لها: لقد كنت أجاهد في سبيل الله في القفقاس، ولكن إياك أن تخبري أحدًا»[47].

ويفسّر أحد الصوفيين إقامة صوفي تركي في مدينة دير الزور بإشارة إلهية جاءته من خلف سجف الغيب، عند وفاة الشيخ أحمد الراوي، وأمرته بالسفر إلى دير الزور، والإقامة فيها. كما يتحدث بكل يقين مفسرًا ارتباط والده العالم الصوفي بأستاذه في الطريقة بقصّة فحواها أن أباه سافر إلى دمشق لسؤال بعض العلماء عن بعض الأحكام الفقهية في وقائع مستجدة، وعندما قفل عائدًا، زار ذلك الشيخ في مدينة الرقة، فقال له قبل أن يشرعا بأي حديث: «يا أبا فلان، إنّ ما تبحث عنه في دمشق موجود عندنا»[48].

ويروي أحدهم حادثة عن أحد المريدين في الطريقة، كان قد همّ بارتكاب الفاحشة، فرأى شيخه واقفًا على باب الغرفة التي كان يختلي فيها بامرأة، فما إن رأى شيخه حتى ابتعد وسواس الشيطان عن عقله، وفرّ هاربًا من المكان[49].

ورواية أمثال هذه الكرامات لا تمثل حرجًا لأهل الطرق حتى من يشتغلون بالعلم؛ لأنها -بحسب رأيهم- تقع في صنف الممكنات العقلية، لا في صنف المستحيلات، فالله قادر على مدّ الصالحين بخوارق للطبيعة بقدرته اللانهائية.

تجنب الصدام مع التيارات الأخرى

تجنب الصدام مع التيارات اللادينية، والإبقاء على علاقات ودية معها، ميّز الطرق في المحافظة، فلم يكن من غير المألوف عقد شيوخ الطرق صداقات مع علمانيين قوميين، ومع ماركسيين.

«كان جدي على صلة طيبة بالبعثيين والشيوعيين، ولم يكن يوجه انتقادات إلى أفكارهم، بل حصل في بعض المراحل التاريخية تعاون بينه وبينهم، فعندما جمعت التكية تبرعات لعوائل المتطوعين للقتال في فلسطين عام 1948، وتبرعات للمتطوعين أنفسهم، لم تمتنع التكية عن استقبال تبرعات من أشخاص محسوبين على تيارات لا دينية»[50].

والاستثناء الذي تمثله المواجهة مع التيار السلفي الذي برز بشكله التقليدي، لا الإصلاحي في التسعينيات، هو مواجهة فرضها التيار الأخير لإصراره على تبديع أهل الطرق، وتكفيرهم أحيانًا؛ الأمر الذي استوجب المواجهة من أجل دحض حجج السلفيين، وتأصيل ممارسات الصوفية تأصيلًا مستندًا إلى نصوص الإسلام الاصلية، وأقوال الفقهاء.

(47) المقابلة السابقة مع محمد شاه الحامدي، أحد مشايخ الطريقة النقشبندية.

(48) المقابلة السابقة مع عمار السراج.

(49) قصة سمعها الباحث من أحد مشايخ الطريقة الشاذلية في مدينة دير الزور في تسعينيات القرن الماضي.

(50) المقابلة السابقة مع الشيخ وائل الراوي.

فالسلفية أخطر من غيرها من الخصوم؛ لأنها تستند إلى مرجعية شرعية في محاولاتها مهاجمة الطرق الصوفية، وهو ما يساعدها على تقوية موقفها، وجعلها أكثر جذبًا للراغبين بالاختيار بين الانتماءين.

«أرى أن السلفية أخطر من الشيعة؛ لأن السلفيين يواجهوننا بالاستناد إلى مصادرنا، فهم خصم ليس واضح المعالم، أما الشيعة، فهم خصم صريح يمكن بسهولة تمييز مواضع الخلاف الصريح معه في العقيدة والشريعة»[51].

الاستناد إلى التقليد لإعادة الإنتاج

الإصرار على تكريس آليات إعادة الإنتاج عبر الاستناد إلى التقليد وسَم الطرق بسمة الحركة الاجتماعية أكثر من وسمها بسمة التصوف القائم على التجربة الروحية الفردية.

وهذا التقليد المستند إليه في إعادة الإنتاج لا يقتصر على نصوص الإسلام الأساسية من قرآن وسنة، وإنما في تكريس سند الطريقة الذي لا ينتهي بشيوخها من كبار الصوفية، وإنما يتجاوز ذلك إلى النبي وصحبه.

«كان اعتماد العثمانيين للطريقة النقشبندية التي لم تكن تركيا موطنها الأصلي؛ بسبب بحث السلطان محمود الثاني عن طريقة صوفية بديلة عن البكتاشية التي تمر بالإمام علي، فنصح بالطريقة النقشبندية التي تعود في أصولها إلى أبي بكر الصديق»[52].

وقد كانت لكل طريقة سلسلة نسب من الأولياء تنتهي إلى أحد صحابة النبي عليه الصلاة والسلام، وكان هذا النسب -الذي يمثل ركنًا من أركان إعادة إنتاج الطريقة- ممكنًا عبر تأصيل مناهجها الروحي في أصل لا يمكن أن يكون محل ريب، فشيخ الطريقة قد تربى التربية الروحية على يد من سبقه من شيوخها، والأخير تربى على من سبقه إلى آخر السلسلة التي تنتهي بالصحابي الذي تربى على يد النبي عليه الصلاة والسلام[53].

الإصرار على سنّية الطريقة

تبني الاشعرية عقيدة، وتأكيد التمذهب بأحد المذاهب الفقهية السنية كأداتين أساسيتين لانتماء الطرق إلى أهل السنة والجماعة، ونفي ما يشاع عنها من أنها خليط من فلسفات غريبة، وغنوصية

---

(51) المقابلة السابقة مع محمد شاه الحامدي.

(52) حول الاستبدال بالطريقة البكتاشية الطريقة النقشبندية، انظر: نايل جرين، الصوفية: نشأتها وتاريخها، مرجع سابق، ص. 240-241 ومقابلة سابقة مع الشيخ وائل الراوي.

(53) للمزيد حول سلاسل النسب في الطريقة، انظر: نور الدين جمعة، سلسلة الطريقة الصديقية الشاذلية وإجازتها، (د.ن)، (د.ت)، https://2u.pw/klJhGF9

باطنية، وشيعية مذهبية[54].

«لا يقوم القول على علاقة لنا بالشيعة على أي أساس، فنحن في العقيدة أشاعرة، وفي الفقه نسير على مذاهب أهل السنة الفقهية، وحبنا لآل البيت، وانتسابنا إليهم جزء من هويتنا السنية»[55].

وهو ما يؤكد باحث غربي أنه كان ديدن الطرق الصوفية عبر المراحل المختلفة:

«فحتى إذا تبنّى الصوفيون دون علم، أو عن علم، مقومات من جماعة دينية أخرى، فإنهم لم يأملوا مطلقًا في أن يكونوا إلا مسلمين؛ فكل المعتقدات التي يؤمنون بها، وكل أفعالهم وعاداتهم وأعرافهم، قائمة على تفسير للقرآن والسنة النبوية»[56].

تراوحها بين تنظيمات الغاية وتنظيمات الوسيلة

تقديم التنازلات للنظام السياسي عبر الصمت عن انتقاد سياساته، مقابل السماح لها بالوجود والاستمرار والانتشار واكتساب بعض الميزات المتمثلة في التعيينات في وظائف حكومية دينية، كمنصب المفتي ومدير الأوقاف، وارتقاء منابر المساجد. وهو ما يجعل تصنيف الطرق، بحسب التصنيف الذي وضعه كل من جوردون وبابتشاك، وهو الذي يمايز بين تنظيمات الغاية التي تمثل مصالح أعضائها الهدف الأساسي بالنسبة إليها، وتنظيمات الوسيلة التي تسعى إلى تحقيق تغيير في شريحة من المجتمع[57]، تصنيفًا قاصرًا عن مقاربة واقع الطرق التي يمكن أن يصلح كلا الصنفين للانطباق عليها؛ فعلى الرغم من أن الطرق تقدّم تنازلات للاستمرار، وهو ما يرجح وسمها بوسم تنظيمات الغاية، فإن ما يعبّر عنه رموزها، من غايات بعيدة تتمثل في الحفاظ على أمن المجتمع وإصلاحه وتطهيره مما يحول بين أفراده وبين الوصول إلى الله، يمكن أن يجعل تصنيفه ضمن صنف تنظيمات الوسيلة ممكنًا.

الرؤى كرأسمال رمزي

جعل الرؤى جزءًا من رأسمال رمزي يميز الطرق الصوفية، ويثبت أن لها صلات لا يتمتع بها السلفيون ممن يغفلون الجانب الروحي، ولا تمثل هذه الرؤى التي تتنبأ أحيانًا بما سيجري، أو ترسل إشارة للسالك في الطريق توجهه إلى الفعل الصواب إلا دليلًا من ضمن أدلة أخرى على سمو الروح وصفائها؛ بسبب انتساب المريد إلى دولة «أهل الله» التي يتربع على عرشها أولياء يتفاوتون في قربهم من الله. فيؤكد أحد أتباع الطرق أن:

---

(54) مقابلات متعددة سبق ذكرها محمد الشيخ محمد شاه الحامدي، ومع الشيخ وائل الراوي، ومع الأستاذ مثنى الحاج عمر.

(55) المقابلة السابقة مع وائل الراوي.

(56) نايل جرين، الصوفية: نشأتها، وتاريخها، مرجع سابق، ص. 26.

(57) انظر: عمر عمادي، علمانية تنظيميًا، الحركات الإسلامية الدمشقية والثورة السورية، معهد العالم للدراسات، 2018، تاريخ الدخول: 5-6-2023 http://alaalam.org/ar/translations-ar/item/678-712310318

«أحد الأحباب يرى رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم- في الرؤيا، ويخبره النبي أنه يحبه ويحب إخوانه»[58].

ويقول آخر:

«لقد ودعني شيخي قبل وفاته بأيام، فجاءني في الرؤيا، وعانقني، وبكى، وهو يقول بصوت ملؤه الحب: لقد سامحتك يا محمد»[59].

الانصراف عن تجديد القديم، وعدم مواكبة الجديد

ممّا يميز الصوفية العالمة في منطقة الدراسة أنها لا تشتغل على تجديد علوم التراث من علم كلام وأصول فقه، فالعقيدة الأشعرية تمثل في نظرهم العقيدة الصحيحة التي كشفت أوهام السلفية، وهي في معالجتها لأسماء الله وصفاته، ولعلاقة الله بالكون، قد حسمت الخلافات العقدية، وقررت الحقيقة النهائية، وإن كان هذا لا يعني إخراج من لا يتبنونها من أهل السنة من هذه الجماعة.

لا تجد لدى أهل التصوف نقاشًا لقضايا الواقع المعاصر، فليست الديمقراطية مصطلحًا خاضعًا للنقاش، والتبيئة في البيئة الإسلامية، ولا مفهوم المواطنة، كما أن مفهوم الذات التي تغيب في الله في آخر مسيرتها عبر أحوال ومقامات لا يُشتغل على مراجعته من أجل تحويلها إلى ذات متمتعة بحقوقها السياسية والاجتماعية[60]. فقد ورثت الطرق من رموزها منطلق الذات ومبتغاها، ولا حاجة إلى إعادة النظر[61].

يشتق مما سبق أن طرقًا تحاول التكيف مع الحداثة لم توجد في هذه المنطقة، وأن سمة التقليد كانت طاغية في افتراق واضح عن متغيرات العصر، وظروفه، ومفرداته.

وعبر تتبع الموقف من الخروج على الأنظمة، يمكن الوقوف على دليل صارخ على هذا الانعزال عن العالم، فليس الاعتماد على رأي فقهي من زمن قديم يحرّم الخروج على الحاكم لمجرد كونه مسلمًا إلا تعبيرًا عن ماضوية يستغرق المقيد في إسارها في عالم مفصول عن عالمٍ أصبح فيه الاستبداد السياسي كابوسًا يجثم على صدور رعية تعاني قلقًا وجوديًا ينذر بمسخ إنسانيتها، ولا يكتفي بامتهان كرامتها، وحرمانها من أبسط حقوقها.

(58) حديث على مسامع البحث في أحد مجالس الصوفية في تسعينيات القرن الماضي.

(59) من حديث بين الباحث، وبين أحد أتباع الطريقة الشاذلية في مدينة دير الزور في أواخر تسعينيات القرن الماضي.

(60) للمزيد من الاطلاع على مفهوم الذات في الفكر الإسلامي، انظر: محمد المصباحي، الذات في الفكر العربي الإسلامي، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017، ص. 72-81.

(61) تجربة الباحث المديدة مع أتباع الطريقة الشاذلية، ومطالعته لأتباع طرق أخرى أقل اهتمامًا بالعلم والفكر من أتباع الأولى، ومقابلة سابقة مع الأستاذ مثنى الشيخ عمر.

المفهوم المحايث لله

ولعل من أهم سمات الصوفية عمومًا، وسماتها في منطقة الدراسة بشكل خاص، هو المفهوم المحايث لله، ليس بمعنى توحّده مع الوجود في محاكاة لفلسفات غربية أو إسلامية تناقض جوهر العقيدة الإسلامية، ولكن بمعنى المغايرة لمفهوم الله المتصور في العقيدة السلفية، فليس الله كائنًا مفارقًا، لا سبيل إلى معرفته إلا عبر نصوص تفوّض فيها صفاته التي تفيد التشبيه والتجسيم إليه، وإنما هو كائن يمكن رؤيته في المنام بلا كيف، بمعنى أن رؤيته لا تكون مع تجسيمه، ولكنها تجربة لا يدركها إلا من عاشها، وهو نفسه لا يستطيع أن يشرحها؛ لأنها لا تشرح بمفردات اللغة. كما أنه يُرى في مخلوقاته على اختلافها، وهو إله يمكن عبر انتهاج الطريق الوصول إلى غياب الذات الإنسانية في ذاته[62].

ولعل محايثة الله بهذا المعنى ما يصلح لتفسير جفاء السلفيين عمومًا، ورقة الصوفيين، وهو فرق ساهم في جعلهم أكثر قبولًا من السلفية لدى عموم الناس[63].

«كنت في مجلس ذكر في حضرة شيخي، فأخذتني سنة من النوم، فرأيت الله في المنام»[64].

ولا يتعذر تأصيل هذه المحايثة، وإبعادها عما يمكن أن تستلزمه من تفسيرات فلسفية في حقيقة رؤية الله في الآخرة بلا كيف، وهو ما اصطلحت عليه بعض المدارس الكلامية مصطلح البلكفة[65]، كما أن محايثة الله للعبد، ومعايشته له ليست مما يصعب تأصيله في حديث نبوي يقول:

«وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها»[66].

وفي رأي الباحث، أن الدليل على وجود هذه المحايثة في بنية الصوفية هو ذهاب بعض كبار الصوفية بعيدًا فيها، وصولًا إلى القول بوحدة الوجود لدى ابن عربي[67]، وتسلسل النور الإلهي في كل مخلوقاته لدى السهروردي[68].

ولكن هذه المحايثة التي انعكست في لين وتسامح في إحدى تجلياتها قد أفضت لدى نسبة من العوام إلى نتيجة سلبية، وهي البحث عن الوصول إلى الإله عبر عباده المختارين الذين جدلوا معه صلات حية

---

(62) انظر عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، قسم الولايات، مصطلح الغيبة، تحقيق: عبد العال شاهين، القاهرة، دار المنار، 1992، ص. 347.

(63) المقابلة السابقة مع الباحث خطاب العواد، والمقابلة السابقة مع محمد شاه الحامدي.

(64) سمع الباحث هذه الحادثة ممن يقول إنها جرت معه، وهو أحد مريدي الطريقة الشاذلية في مدينة دير الزور، في أواسط التسعينيات.

(65) انظر: إبراهيم الباجوري، تحفة المريد على شرح جوهرة التوحيد، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 2004، ص. 129.

(66) نص الحديث في صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب التواضع، رقم: 6502، برواية أبي هريرة: «إن الله قال: من عادي لي وليًا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلى مما فرضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، وإن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله، ترددي نفس المؤمن، يكره الموت، وأنا أكره مساءته».

(67) انظر محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، شرح الشيخ عبد الرزاق القاشاني، القاهرة، آفاق للنشر والتوزيع، 2016، ص 25-27.

(68) انظر شهاب السهروردي، حكمة الإشراق، بيروت، دار المعارف الحكمية، 2010، ص. 68 وما بعدها.

ولا يصعب التدليل على هذه النتيجة، فقد أصبح الشيخ لديهم هو وسيلتهم الوحيدة لمعرفة ما يرضي الله، وإذا كان الشيخ غير راض، فلا بد أن الله غير راض:

«كنت أنجو بعائلتي عقب كارثة الزلزال، فاستوقفني أحد أبناء مدينتي، مدينة البوكمال، وطلب مني أن أصطحبه معي إلى شيخه في الطريقة الذي يقيم في المدينة التي أتوجه إليها لكي يسأله عن عمل معروض عليه، وفيما إذا كان يوافق على التحاقه بهذا العمل أم لا، أخبرته أنني يمكن أن أنقل سؤاله إلى شيخه، فأبى قائلًا: إنه لا يطمئن إلا إذا اجتمع بشيخه، وسمع الجواب من فمه»[69].

«بينما كانت تلك المرأة الديرية المفجوعة بأبنائها الذين وقع عليهم البناء في مرعش تبحث عنهم، كان زوجها يلحّ عليها أن تتصل بشيخهم في الطريقة لكي يساعدهما في العثور على أبنائهما تحت الأنقاض»[70].

ولا ينكر بعض المنتمين إلى الطرق أن هذه السلوكيات من طرف العوام موجودة، ولكنهم لا يعزون ذلك إلى خلل في منهج الطرق، وإنما الى جهل يغطي عقول بعض المنتمين من العوام، ومغالاة في التقديس من طرف آخرين.

تزكية النفس، ومركزية مفهوم الذوق

التمسك بمنهج إصلاح المجتمع عبر الدعوة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحث على تزكية النفس؛ لأنها الساحة التي يتنازعها الشيطان والملاك في كيان الفرد، والعمل بالقدر الممكن من الحذر في يقين أن هذا هو المنهاج الصحيح الذي سيعيد المجتمع إلى نقائه، كما كان في عهود الدعوة الإسلامية الباكرة.

«إننا نعمل لله، وننظر إلى الثرثرة في السياسة والانشغال بجدالات فقهية أو كلامية، على أنه سلوك أغرار، لا يعون المنهج الصحيح في طريق الدعوة إلى الله»[71].

مركزية مفهوم الذوق العرفاني الذي يعني لذة الاتصال المباشر بالله عبر تجربة روحية فريدة يقذف الله خلالها النور في قلب السالك يجعل كل معترض على بعض الطقوس متهمًا بالافتقار إلى تجربة الذوق هذه، فليس من ذاق لذة التجربة الروحية كمن حُرم منها، ويمكن بسهولة تفنيد بعض الشبهات التي ترد على الطريقة بأن أصحابها لم يخوضوا تجربة الذوق[72].

إن السمات المذكورة للطرق الصوفية في منطقة الدراسة تنفع في سبر غور قدرتها على تحقيق ما هو مطلوب من كل سلطة دينية ذات رأسمال مادي ورمزي، فأي سلطة دينية تتفاوت درجة تأثيرها تبعًا

(69) مقابلة سابقة مع خطاب العواد.

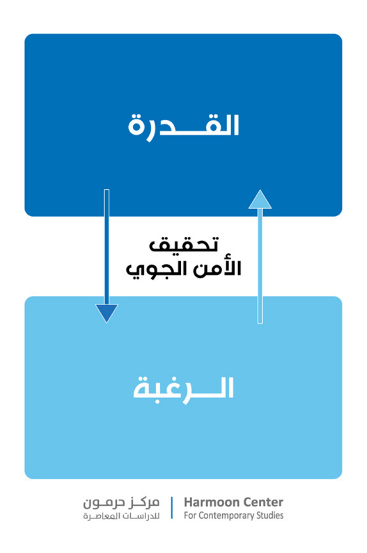
(70) المقابلة السابقة.

(71) حوار أجراه الباحث في أواسط التسعينيات مع أحد أتباع الطريقة الشاذلية في مدينة دير الزور.

(72) من تجربة الباحث مع أتباع الطريقة الشاذلية في مدينة دير الزور.

لمتغيرين أساسيين[73]: الأول قدرتها على تحقيق الأمن الوجودي[74]؛ والثاني الرغبة لدى أفراد المجتمع في تفويض هذه السلطة لتحقيق هذا الأمن.

ولعل من البدهي القول إن الرغبة في تحقيق الأمن الوجودي هي رغبة متأصلة لدى الإنسان، ولكن ثمة وسائل عديدة لتحقيق هذه الرغبة، فلا يلجأ افراد المجتمع إلى تفويضها لسلطة دينية متمثلة في شخص يمتلك قدرات خارقة، أو لمؤسسة دينية، إلا إذا أصبحت المقايضة بينهم، والاعتماد على بعضهم لتحقيقها غير كافية. ومن الممكن تأكيد أن الأفراد القبليين إنما يعتمدون، لتحقيق هذه الرغبة، على الروابط القبلية الراسخة بينهم، وأن تحولات في سيرورة المجتمع قد أضعفت هذه الاعتمادية؛ بسبب تغلغل ميكانيزمات الاستبداد السياسي في كل تفاصيل حياتهم. ولما كان هذا الاستبداد كائنًا كليًا لا يغادر صغيرة ولا كبيرة في حياة الأفراد، ولما كانت قدراته الأمنية قد صوّرته كذي قدرة كلية، فإن اللجوء إلى هذا الكيان بتوسط أجهزته الأمنية والحزبية قد أصبح وسيلة مكمّلة من وسائل تحقيق الأمن الوجودي المرغوب.



الشكل رقم 1

وهذا ما يفسر ارتخاء الروابط القبلية بين أبناء القبائل، لحساب تقوية الروابط مع أجهزة السلطة السياسية التي تملك قدرة أكبر على منح الإحساس بالأمن. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن هذه السلطة بما تصنعه من وهم امتلاكها قدرة كلية تظل مترافقة مع القلق الوجودي؛ لأن منحها للأمان مقترن بعدم القدرة على التنبؤ بسلوكها؛ كونها سلطة قهرية يكمن في جذر سلوكها التخويف من مخالفتها، أو الاعتراض عليها.

---

(73) انظر: ميرتن بي. تيربورغ، الدين والسلطة، مرجع سابق.

(74) الأمان الوجودي هو نقيض القلق الوجودي الذي شاع استخدامه في فلسفة كيركجورد وهايدغر، وسارتر. وفي فلسفة كل منهم تصور لهذا القلق وأسبابه، ولكن ما يمكن استخراجه بشكل مبسط من الفلسفات التي ناقشت هذا المفهوم هو أن الإنسان هو الكائن الذي يستشعر -كونه كائنًا مفكرًا- قلقًا من المستقبل، من العدم، من فقدان إحساسه بحريته كجوهر له. فتصبح الرغبة في التخلص من هذا القلق، وتحقيق الأمن الوجودي، رغبة متجذرة لديه.

وبناء على ما سبق، فإن كيان القبيلة ظل مزاحمًا كبديل يمنح الأمن الوجودي في حالات معينة، كما أن البحث عن سلطة دينية مفوضة بمنح الأمن للأفراد ظل ديدن شرائح كبيرة من المجتمع.

ثلاثة كيانات -إذن- تنافست في إشباع الرغبة بالأمن الوجودي، وكانت السلطة الدينية الطرقية أضعفها، ولكن وجودها يعتمد إلى حد كبير على ما يزعمه رموزها من تمتعهم بقدرات خارقة للقدرة البشرية، ولأجل هذا لاحظنا أن من سماتها امتلاكها رأسمالًا رمزيًا يتجلى أحيانًا في أضرحة تسكنها، حسب زعمهم، أرواح عظيمة تمنح البركة، وفي أولياء يصونون نظام العالم وتجري على أيديهم خوارق، ورؤى تجعل المفارق مجدولًا بصلة مع العالم اليومي المعاش.

ولعل من أسباب ضعف هذه السلطة -فضلًا عن وجودها في حيز واحد مع سلطة سياسية قهرية، ومع كيان قبلي متجذر- هو أن تحقيقها لتوازن القدرة مع الرغبة كان قاصرًا؛ بمعنى أن الرغبة الشديدة في الحصول على الأمن الوجودي لم تقابلها قدرة مكافئة لدى هذه السلطة لتحقيق هذه الرغبة.

فكما رأينا ظلّ القصور في فهم القلق الوجودي المتموضع لدى الفرد؛ بسبب القهر السياسي، وبسبب ارتخاء الروابط القبلية متمثلًا بالاستناد إلى حكم فقهي مستمد من وراء سجف القرون لا يصلح لمعالجة هذا القلق، فمصطلحات ولي الأمر، والخروج على الحاكم، والفتنة المتوقعة، لم تعد قابلة للصرف في عالم يفقد فيه الأفراد شروط حياتهم الأساسية للعيش كبشر، ويمكن بسهولة أن يفقد فيها واحدهم مستقبله بسبب تقرير كيدي، أو بسبب إرادة مسؤول فاسد، أو أن يفقد حياته في سن مبكرة؛ بسبب اعتلال صحي لا سبيل إلى معالجته؛ بسبب الفاقة أو البطالة التي تسببت فيهما سياسات غير مسؤولة لسلطة غاشمة لا تكترث بالإنسان[75].

إن فقدان التوازن بين قدرة سلطة الطرق الدينية، ورغبة الأفراد في تحقيق أكثر رغباتهم إلحاحًا، يصلح أن يكون عاملًا تفسيريًا ليس لتمكّن تيارات دينية أخرى من ملء المساحات الفارغة فحسب، وإنما لتفسير عدم قدرتها على التجذر في مشهد مزدحم تشغله بنى كلية أخرى، وأفراد تشغل الحجرة الثانية في عقولهم -بحسب ادغار موران- وهي الحجرة المخصصة لخصوصياتهم- بنًى ثيولوجية، وأسطورية، وأيديولوجية متصارعة[76].

(75) انظر: مناف الحمد، الغلاف الصلب للمنتج السياسي، موقع الجمهورية، 2014، تاريخ الدخول: 15-06-2023. https://aljumhuriya.net/ar/2014/02/20/24705/

(76) تقوم فكرة موران على أن في ذهن الفرد حجرتين منفصلتين، الأولى تمثل مسكن عالم الفرد الخاص، والثانية، تمثل نحن الجمعية التي اختلف على الإقامة فيها مقيمون مختلفو الماهية، فقد قطن فيها في المجتمعات القديمة الآلهة، وفي المجتمعات الثيوقراطية إله مشخص تجلى عبر قدرته المطلقة، وفي الحالتين لم يسمح القاطنون في هذه الحجرة للأفراد بالانتقال إلى مستوى المواطنين الممتلكين للوعي السياسي والاجتماعي. انظر ادغار موران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ترجمة هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2009، ص. 107.

ثالثًا- الطرق الصوفية في الثورة والمشهد الحالي

عند انطلاقة الثورة السورية، كان موقف الطرق منسجمًا مع الموقف المعهود الذي يقضي بعدم جواز الخروج على الحاكم، وكان معظم شيوخها ومريديها يتبنون موقفًا سلبيًا من الثورة، وإن وجد أتباع طرق صوفية لا يمثلون الموقف السائد قد خرجوا على المطلوب اتباعه، وشاركوا في الثورة السلمية، كما شكل بعضهم كتائب مسلحة قاتلت ضد النظام.

ولعل في هذه الاستثناءات ما يحاكي ما جرى إبان الاحتلال الغربي للبلاد العربية، وحمل صوفيين لراية الجهاد، من أمثال عمر المختار في ليبيا ابن الطريقة السنوسية، وعبد القادر الجزائري في الجزائر ابن الطريقة القادرية، وليس وجه الشبه في الجهاد؛ لأنه في المثالين الأخيرين جهاد ضد مستعمر، وفي الحالة الأولى ضد نظام سياسي مستبد، وإنما هو تشابه في أن الخصمين -في نظر المجاهدين- كانا كافرين، فكما أن قوات الاحتلال الغربي قوات كافرة صليبية، فإن قوات النظام السوري -في نظر من حملوا السلاح ضدها من الصوفية- «قوات نصيرية كافرة».

«إن الجهاد ضد النظام واجب شرعي؛ لأنه نظام نصيري كافر»[77].

وقد شارك أفراد من أتباع الطرق في العمل المسلّح ضد قوات النظام، من دون توجيه من شيوخهم، ولم يقتصر الأمر على مكان واحد، ففي الميادين مثلًا تشكلت كتيبة سُمّيت «كتيبة مصعب بن عمير»، تحولت فيما بعد إلى لواء اسمه «لواء علي بن أبي طالب»، وقد اتخذت من المركز الثقافي في الميادين مقرًا لها، وقد التحق بها عدد كبير من شباب الطرق الصوفية، وكان لهم مساهمة في تحرير مواقع عسكرية تابعة لقوات للنظام في مدينة الميادين. وفي مدينة دير الزور تشكلت كتيبة تدعى «كتيبة الخضراء»، على أيدي شباب من أتباع الطريقة القادرية[78].

ولعل في الاستناد إلى «كفر النظام» من أجل تبرير الثورة المسلحة عليه ما هو كفيل بإحداث توازٍ بين عالم الثائرين من أصحاب الفكر الديني مع عالم الثائرين، من دون الاستناد إلى تبريرات دينية أو تأصيلات فقهية. إن الطائفية المصرح بها في هذا المستند، «كفر النظام»، لا تمثل حرجًا لحامليها؛ لأنهم ينطلقون من تصور مفاده أن أهل السنة والجماعة هم حملة الإسلام الصحيح، وأن كل الطوائف الباطنية طوائف كافرة تتنكب طريق الصراط المستقيم. وبعيدًا عن النقاش العقدي للكفر والإيمان، فإن مجانبة هذا الموقف للسعي نحو دولة مدنية ديمقراطية يتساوى فيها المواطنون تحت سقف القانون، لا تخْفى على أحد، والاستعلاء -بالاستناد إلى ادعاء امتلاك الحقيقة- ظاهر بلا مواربة.

وفي هذا الموقف -بمستنده المذكور- يظهر قاسم مشترك بين أصحاب الفكر السلفي، وبين أتباع الطرق الصوفية الذين انخرطوا في الثورة ضد «نظام الكفر النصيري»، وهو تشابه في البنية يجد جذره

(77) مقابلة مع أحد أتباع الطرق الصوفية الأستاذ مصطفى الزايد بتاريخ: 25-07-2023

(78) مقابلة مع عمار الراوي أحد المنتمين إلى الطريقة الرفاعية نسبًا وطريقة بتاريخ: 20-07-2023.

في ماضوية يصطبغ بها الطرفان، وفي نفي كل الهويات التي ينتمي إليها الإنسان، وسيطرة هوية واحدة مستمدة من الماضي على شخصيته.

إن تمرد نسبة من مريدي الطرق الصوفية على الموقف المعروف لمشايخ الطرق، وانخراطهم في الثورة ضد النظام، ساهم في إحداث شرخ في شبكات الطرق الصوفية، ولكن هذا الشرخ لم يكن جديدًا، فتلك الشبكات -التي ذكرنا ضعف الجسور التي تربط فيما بينها كدالة لقوة الروابط داخلها- كانت قد عانت تفككًا سابقًا على الثورة.

ومثال ذلك ما حدث بعد وفاة شيخ الطريقة الشاذلية عبد القادر عيسى، الذي انقسمت بعد رحيله الطريقة الشاذلية إلى فرعين، كل منهما يتبع خليفة للشيخ الراحل (أحمد الجامي، وسعد مراد)، ولكل منهما وكيل في دير الزور، ولا يكلف المرء نفسه مؤونة كبيرة لتفسير هذا الانشقاق باستخدام مفهوم الشبكة؛ فضعف الروابط فيما بينها يحيل كلًّا منها إلى شبكة منعزلة غير قادرة على اكتساب شرعية مشتقة من انتشار مستند إلى قيم مشتركة عابرة لخصوصيات كل طريقة، وهو ما يجعل من اليسير نخر الضعف لجسدها.

والمثال المذكور عن الطريقة الشاذلية في المنطقة يُفسّر -جزئيًا- أن نسبة من تمرّدوا على موقف شيوخ الطرق المعروف من الثورة من هذه الطريقة في مدينة البوكمال، حيث تهيمن هذه الطريقة، كانت نسبة غالبة[79].

ومن عوامل تفكك الطرق، رحيل أكثر مشايخها خلال الثورة، وفراغ الساحة من رموز صوفية ذات قدرة على التأثير في الأتباع وفي العوام، وهو ما يعبر عنه أحد المنتمين إلى عائلة صوفية عريقة بقوله:

«رحل شيوخ الطرق، وكنت من بين رافضي فكرة الخروج، على الرغم من نصائح وتحذيرات وردتني من بعض الإخوة الذين كان في بؤرة تحذيرهم قناعة بوجود خطة جاهزة لتحويل وادي الفرات إلى منطقة شيعية»[80].

وفي هذا الاقتباس، ما يساعد في فهم سبب من أسباب انحسار الطرق الصوفية في المنطقة، وهو رحيل معظم رموزها. يضاف إليه ما شهدته المنطقة من سيطرة للتيارات السلفية الجهادية، والذي كان عاملًا مهمًا من عوامل انحسارها الكبير بالمقارنة مع حالها قبل الثورة. ولعل ما ذكرناه من عجزها النسبي عن صنع شبكات أفقية مع مجتمع المنطقة كان سببًا من أسباب تراجع حضورها، فهي في الأصل غابت بشكل كبير في مناطق معينة في الريف قبل الثورة، وكان حضورها سطحيًا في أماكن معينة فيه.

وبينما ظلت مظاهر الطرق تشاهد في مدن المحافظة الرئيسة إلى اليوم، مع ملاحظة غياب عدد كبير من رموزها الذي يساهم في وسم هذا الحضور بسمة الضعف، فإنها تكاد تنعدم في خط الجزيرة في ريف المنطقة، وتحضر في خط الشامية بدرجة أقل مما كانت عليه قبل الثورة[81]. ولا يمكن إغفال عامل مهم من عوامل تراجع

---

(79) مقابلة مع ناشطين من أبناء مدينة البوكمال من المنحدرين من عائلتين صوفيتين، بتاريخ: 2-08-2023.، وتاريخ: 27-9-2023.

(80) مقابلة سابقة مع عبد العزيز الحامدي.

(81) مقابلة سابقة مع طارق المصطفى.

حضورها، وهو ما شهدته المنطقة من نسبة الهجرة الكبيرة إبان هيمنة التيارات الإسلامية.

وفي الاقتباس السابق نفسه، من ابن عائلة عريقة في مشيخة الطريقة النقشبندية، ما يحيل إلى أبرز جزء من المشهد السائد اليوم في المحافظة، فقد أصبحت اليد العليا في المنطقة لإيران وميليشياتها، وأصبحت نشاطاتها العلنية تدل دلالة واضحة على غاية مذهبية.

وللتغلغل الشيعي في المنطقة تاريخٌ طويلٌ بدأ منذ ثمانينيات القرن الماضي، ولكنه كان محدودًا؛ بسبب عقبات حالت بينه وبين الانتشار، ولكن محدودية الانتشار لم تعنِ للقائمين على المهمة فشلًا، وإنما تحققًا جزئيًا لإمكانية ينبغي الحفاظ عليه.

ظهر التشيع في المحافظة في البدء في بلدة حطلة، الواقعة على بعد بضعة كيلو مترات من مدينة دير الزور، ويقطنها أبناء عشيرة واحدة تدعى «عشيرة البوبدران»، التي تعود في أصولها إلى قبيلة البكارة. ففي عام 1981 تشيع شخص من أبناء البلدة يدعى «عمر الحمادي»، وهو تحوّل كان ذا صلة أكيدة بنشاط شيعي بدأ مع ظهور جمعية المرتضى التي كان يرأسها جميل الأسد (شقيق حافظ الأسد). ولأن لاسم عمر دلالة سيئة في المتخيل الشيعي، فقد سمى نفسه عميرًا.

وقد لحقه عدة أشخاص، منهم «حسين الرجا» الذي كان صوفيًا ينتمي إلى الطريقة القادرية، و«ياسين المعيوف» الذي كان ميله صوفيًا، وكان خطيب مسجد السنّة في حطلة قبل أن يتحول إلى التشيع. ومن الشخصيات البارزة في هذا التحول «إبراهيم الملا عيد» الذي تلقّى العلم في «قم» في إيران، وتعمم بالعمامة السوداء التي تدل على الانتساب إلى آل البيت[(82)].

هذه الشخصيات التي خرجت من مظلة الطرق الصوفية، وانتقلت نقلة نهائية -في ظاهرها- من المذهب السني إلى الشيعي لم يحدث انتقالها في فراغ، وإنما ضمن التشكل الاجتماعي القبلي الذي رأينا أنه التشكل الأكبر في منطقة الدراسة، والذي تتفاوت صلته بالشبكات الاجتماعية، وتأثيراته، تفاوتًا ملحوظًا بين البيئات الحضرية والريفية.

ولأن التشكل القبلي هو الحاكم، فإن ثلة من الأشخاص الذين تشيعوا قد جذبوا معهم إلى الطريق الجديد أقارب من دوائر قريبة، وبعيدة، وأكثر بعدًا، فبلغ عدد الشيعة -وفق تقديرات بعض أهلها قبل الثورة- حوالى ثلاثمئة إلى أربعمئة شخص[(83)].

ساق الباحث هذه الظاهرة لتسليط الضوء على إرهاصات تحوّل إلى التشيع، بادر إليه أشخاص ينتمون إلى طرق صوفية، وعلى الرغم من قلة عددهم، بالنسبة إلى مجموع سكان بلدة حطلة الذي يبلغ 45000 نسمة، فإن السؤال عن أسباب التحول عند مريدي طرق صوفية يلحّ على الباحث.

لا شكّ أن محاولات التشييع لم تنقطع منذ ثمانينيات القرن الماضي، وهي لم تقتصر على دعوات لحضريين وريفيين باستخدام أساليب عدة، منها ما هو مادي ومنها ما هو رمزي، بل تعدت ذلك إلى الغجر

(82) مقابلة سابقة مع أحد وجهاء عشيرة البوبدران.

(83) المقابلة السابقة.

المقيمين على أطراف المدن، فيروي اثنان من المتابعين لحركة التشييع من أبناء المحافظة أن خمسين بالمئة من هؤلاء الغجر قد جرى تشييعهم، وأطلق عليهم اسم «أحباب آل البيت»، ونُقلوا إلى دمشق، حيث بنيت لهم مساكن في السيدة زينب، وغيرها على حساب إيران.

ومما يقوي رواية أحد المذكورين آنفًا أنه هو كان هدفًا لنشاط مارسه «مأمون الجعفري»، شقيق «إبراهيم الجعفري» الذي كان مسؤولًا عن النشاط الثقافي الشيعي، وكان قد عرض على هذا الشخص -بحكم زمالة قديمة ربطتهما في الجامعة- تأسيس جمعية «محبي آل البيت» عام 1995[84].

يعزو البعض النشاط الشيعي في المنطقة إلى قبل ذلك بكثير، عندما كان عراقيون يأتون بشموع الخضر إلى مدينة البوكمال، وشموع الخضر هذه شموع توضع في النهر على أمل أن طفوّها على سطحه سيحقق بعض الآمال. ولكن انتقال عادات معيّنة لا يصحّ دليلًا على محاولات مقصودة، وإنما غاية ما يمكن أن يعبر عنه هو وجود لغة سيميائية مشتركة بين منطقتين متجاورتين جغرافيًا، متداخلتين عشائريًا.

المهم أن ذلك التحول الذي بدا ملحوظًا في منطقة معينة من المحافظة اقتصر على نسبة محدودة يجمع بين روادها ومن تبعهم انتماءٌ عشائريٌ واحد، وزعمٌ بالانتساب إلى آل البيت، وانتماء طرقي صوفي سابق.

يفسر الانتماء العشائري -كما ذكرنا سابقًا- جذب من تشيعوا لبعض أبناء عمومتهم، كما يصلح الانتماء إلى آل البيت كرأسمال رمزي استثمره المبشرون بالتشيع، لإقناع هؤلاء أن هذا الرأسمال إنما يكون قابلًا للصرف في المذهب الشيعي حيث توجد سوقه الأصلية التي قامت -في أصلها- على استخدام محبة وتقديس آل البيت.

أما الانتماء الطرقي، فهو محلّ خلاف، بين شيوخ الطرق الصوفية وبعض الباحثين، حول تأثيره في التحول إلى التشيع. فبينما يؤكد باحثون من أمثال «كامل الشيبي» وجود تشابه في البنية بين الطرق الصوفية وبين التشيع[85]، ينفي شيوخ الطرق وأتباعهم أي صلة للصوفية بالتشيع، ويفندون ما يبدو من أوجه شبه بمستندات شرعية وتاريخية.

«إن ما يدعى من خؤولة بيننا وبين الشيعة بالاستناد إلى مفهوم التوسل إنما هو ادعاء الجاهل بمعنى التوسل عندنا؛ فنحن نتوسل بالأولياء لنيل البركة بأشخاص من أهل المقام الرفيع عند الله، ولا نعتقد فيهم قدرة موازية، ولا تابعة لقدرة الله، أما الشيعة، فيتوسلون بأئمتهم معتقدين أنهم يفعلون مع فعل الله»[86].

«ومما يجعل الفرق واضحًا بيننا وبينهم أننا لا ندعي العصمة للأولياء، بينما يدعي الشيعة العصمة

(84) مقابلة سابقة مع خطاب العواد.

(85) لمزيد من الاطلاع على العلاقة بين التصوف والتشيع، انظر كامل الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، العناصر الشيعية في التصوف، بيروت، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، 1982،

(86) مقابلة سابقة مع محمد شاه الحامدي، ومع وائل الراوي.

لأئمتهم، بل إنهم يغالون في هذا الدعاء إلى حد القول إن عصمة الأئمة عصمة اضطرار، وعصمة الأنبياء عصمة اختيار، ونحن لا حصر لعدد أوليائنا، فهم يوجدون في كل زمان إلى انقضاء الدنيا، أما أئمة الشيعة فهم عدد محصور.

نحن سنة في عقيدتنا ومرجعيتنا التشريعية والفقهية، ولا تربطنا بمرجعيات الشيعة أي صلة، فعموم الصوفية أشعرية في العقيدة، أحناف، أو مالكية، أو شافعية في الفقه، نميز بين الصحيح والخطأ باستخدام ضوابط الشرع»[87].

وما يحاوله شيوخ الطرق من تفنيد لدعوى الصلة بالتشيع محقّ عند التأمل العميق في البنيتين كمادتين ذواتي محتوى معين، ولكن الدرس السوسيولوجي قد علّمنا أن الظواهر الدينية لا تعرف إلا كنماذج مفاهيمية يصنعها العقل في مقاربته للأشياء التي لا يمكن القبض على ماهياتها، بمعنى أن ما نعرفه عن الطريقة، وما نعرفه عن التشيع، ليس إلا نماذج مفاهيمية مجردة من واقعها، ولا يقارن الأنموذج المفاهيمي بالواقع الذي جرد منه، وإنما بنماذج أخرى. ومن هنا يتصف النموذج المفاهيمي بسمته العلائقية؛ ولأجل هذا، فإن وظيفية الأنموذج إنما تعرف بمقارنته بأنموذج آخر، ومن هنا فإن التشابه أو الاختلاف بين أنموذج التشيع المفاهيمي، ونظيره الطرقي هو الكفيل بكشف العلاقة بينهما.

فمن أوجه التشابه الوظيفية سمة المحايثة في كلا المنهجين، وإن كانت هذه المحايثة عبر الأئمة في المذهب الشيعي، وعبر الأولياء المتوسل بهم إلى الله في الطرق الصوفية، فهي تحمل طرفًا من المشابهة -في أثرها- مع المحايثة في الطريقة.

وما يستثمره التشيع وظيفيًا عبر القول بالعصمة لا يشابه بنيويًا مكانة الأولياء، ولكنه ذو وجه شبه وظيفي مع الأخير، لأن في جذرهما مكانة فائقة للقدرة البشرية لدى أشخاص معينين في المنهجين.

وإذا كان عدد الأئمة محصورًا عند الشيعة، وعدد الأولياء لا حصر له عند أتباع الطرق الصوفية، فإن حلًا كمبدأ الولي الفقيه قد جعل التقارب الوظيفي بين الأنموذجين ممكنًا، حيث لم يعد الأئمة بما يستثمرون به وظيفيًا محصورين في أئمة رحلوا، وإنما صار ممكنًا أن يكون بين الأحياء من يمثلهم.

إن التشابه بين الأنموذجين من حيث الوظيفة، وإن كان يصلح نظريًا لتعزيز مقولة الصلة بينهما، وانبثاق أحدهما عن الآخر، ولكنه -في نظر الباحث- يصلح أكثر لتفنيد تلك المقولة، ولتفسير الصراع بينهما.

فقد كان واضحًا في منطقة الدراسة أنّ الطرق الصوفية كانت من أشرس الممانعين للتغلغل الشيعي فيها، ففي حوادث كثيرة وقف مشايخ الطرق ومريدوهم في وجه محاولات التمدد الشيعي، واستطاعوا أن يحشدوا عموم الناس في تلك المواجهة.

(87) المقابلة السابقة مع محمد شاه الحامدي، ومع وائل الراوي.

«أراد الإيرانيون في العقد الأول من الألفية أن يحوّلوا نبع ماء على أطراف الميادين إلى مزار يدعى: «مزار عين علي»، فواجههم أهل الطرق مع زخم شعبي، وتمكنوا من إفشال المشروع»[88].

«أحد أبناء البوكمال المقيمين في اللاذقية كان منتميًا الى جمعية المرتضى، وقد قدم إلى البوكمال، وحاول تحويل مسجد الزهراء فيها إلى حسينية، ولكن معارضة شيوخ الطرق والأهالي أفشلت مشروعه»[89].

«شرع شيوخ الطرق في الميادين منذ وقت مبكر في التحذير من المد الشيعي، وقد ارتفعت نبرة التحذير بعد إعدام صدام حسين على يد الشيعة من عملاء إيران»[90].

لا يمكن -استنتاجًا مما سبق- أن يتعايش هذان الأنموذجان، ليس بسبب اختلاف البنيتين من حيث الماهية فحسب، وإنما من حيث التشابه في الوظيفة إذا قاربناهما كأنموذجين مفاهيميين، لا كبنيتين ملموستين. فهذا التشابه يجعل التنافس بينهما كبيرًا في ظروف قوة الطرق وهيمنتها، ولكنه قد يتحول إلى تقارب في ظروف ضعفها وتفككها.

وفي مقارنة مع تحوّل جرى في منطقة مجاورة هي منطقة عامودة في الجزيرة، يمكن التدليل على ذلك؛ فهذه المدينة التي كان تسيطر فيها الطرق الصوفية قد شهدت اهتمامًا من طرف النظام، تجاور مع انتهازية من بعض شيوخ الطرق، تكامل عملهما عبر زمن طويل لجعل التشيع أقرب إلى أفئدة الناس، وقد آتى أكله في العقود الأخيرة:

«عندما زرت عامودة التي انتقل منها أجدادي إلى دير الزور منذ عشرات السنين، صرت أشاهد بعض أهلها يصلون صلاة الشيعة، كما أن بعضهم صار يصارحني بأنه لا ضير في أن يصبح المرء شيعيًا، بل لقد بلغ الأمر بأحدهم عندما عاتبته على ترك مذهب أبيه أن قال لي: لقد كان أبي على خطأ»[91].

ولكن ما ذكر آنفًا مع المثال الذي يعززه لا يكفي لوصف المشهد في منطقة الدراسة اليوم، فبعد التحولات العنيفة التي شهدتها المنطقة، وبعد تفكك نسيجها الاجتماعي، ورحيل معظم شيوخ الطرق الأصليين فيها؛ استفردت إيران بالساحة، وأصبح ما ذكر من تشابه وظيفي بين أنموذجين لا يكفي لوحده لتفسير ما يؤكده البعض من تقارب طرقي شيعي.

وفي محاولة التفسير، يمكن تحديد عوامل أخرى من بينها:

تصدر أشخاص طارئين للطرق ممن لا يمتلكون أرضية مبدئية تحول بينهم، وبين الاستجابة لمحاولات الشيعة التقرب منهم، ومن طرقهم[92].

(88) مقابلة مع عمار الراوي، ومع خطاب العواد.

(89) المقابلة السابقة مع خطاب العواد.

(90) المقابلة السابقة مع عمار الراوي.

(91) مقابلة سابقة مع عبد العزيز الحامدي.

(92) المقابلة السابقة.

الإغراء المادي المستفيد من جهل بعض أتباع الطرق، وضعفهم أمام هذا الإغراء، خصوصًا في ظل الحالة الاقتصادية المتردية في المنطقة[93].

فقدان الطرق لمقومات الاستمرار التي من أهمها القوة المادية، والحامل الاجتماعي، هذا الحامل الذي تشظى بعد الثورة؛ بسبب الهجرة، وبسبب ما أحدثته الحركة السلفية من انشقاقات في المشهد الديني، وبسبب الإحساس بالضعف أمام القوتين المهيمنتين: إيران، والنظام السوري العائد إلى المنطقة.

التوجه في البحث عما أسميناه بتحقيق الأمن الوجودي إلى قوة أشدّ بأسًا، وأكثر قدرة في ظل الظروف الحالية على تحقيقه، وهي إيران ووكلاؤها في المنطقة، فلا شك أنها -بالمقاييس المادية- التي يقيس بها عموم الناس القوة والضعف أكثر قوة بما لا يقارن من الطرق الصوفية.

الإلزام القسري الذي تفرضه أجهزة الأمن السورية على بعض أتباع الطرق الصوفية في المنطقة لحثّ الناس عبر المنابر على الجهاد مع النظام وحلفائه ضد من يسميهم خطاب النظام: «الإرهابيين»:

«فرّ صديقي الذي كان يخطب في أحد مساجد دير الزور قبل أن يحين يوم الجمعة الذي طلب منه فيه من طرف عناصر الأمن أن يعبئ المصلين للجهاد مع قوات النظام ضد الإرهابيين»[94].

ومن تجليات هذا التقارب بين القائمين على الطرق، وبين الشيعة المسيطرين على المنطقة، وصف بعض هؤلاء للحشد الشيعي بالحشد المبارك، ووصف الإيرانيين بالأصدقاء من طرف بعض الصوفيين هناك، وتدخل الشيعة في بعض الفعاليات التي يقيمها أهل الطرق:

«لا يتدخل الإيرانيون تدخلًا مباشرًا في مجالس الطرق، ولكنهم يحثونهم على دعوة الأطفال إليها، وتقديم الحلوى لهم، وتضمين أناشيدهم الصوفية عبارات تمجد الحسين والزهراء»[95].

كما يتضح في كسر الحواجز بين ممارسات لدى الشيعة تعد محرمة عند أهل السنة، وبين بعض أتباع الطرق، فلم يتوانَ أي من هؤلاء عن الشهادة على عقد زواج متعة لمسؤول إيراني على إحدى فتيات قرية السكرية[96].

والفشل الذي منيت به محاولات الرجل المذكور سابقًا من مدينة البوكمال المقيم في اللاذقية، من أجل تحويل أحد مساجد البوكمال إلى حسينية، تحوّل إلى نجاح بتحويل ذلك المسجد إلى حسينية اليوم. وهو حدث من عدة أحداث تثبت إثمار المحاولات الإيرانية في تكريس الرموز الشيعية في المنطقة، وهو ما يتضافر مع أحداث أخرى من قبيل تحويل مقبرة في أحد أحياء مدينة دير الزور إلى مزار شيعي. كما أن سفر أفراد من أتباع الطرق إلى إيران أصبح أمرًا معتادًا، ومن الظواهر أيضًا تأسيس جمعيات تعنى بمساعدة النساء ذوات الوضع الخاص كالأرامل والمطلقات، على حساب الإيرانيين، وبمباركة من بعض

---

(93) المقابلة السابقة مع خطاب العواد، ومقابلة مع زكريا العاني من مثقفي مدينة الميادين بتاريخ: 13-06-2023.

(94) مقابلة سابقة مع الأستاذ مثنى الحاج عمر.

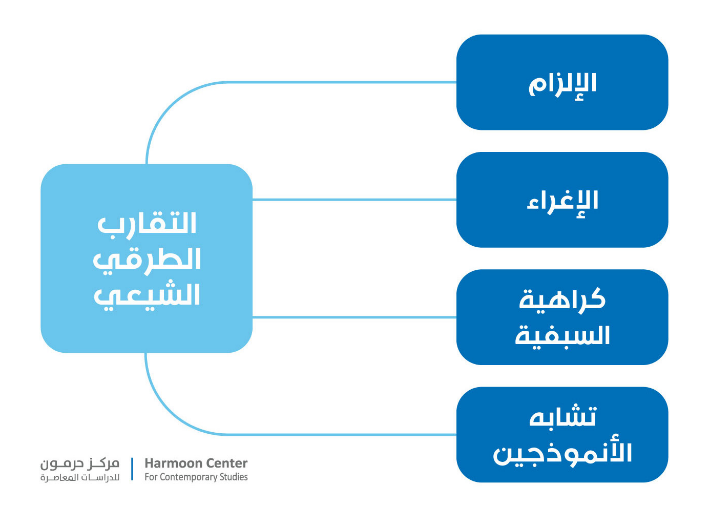
(95) المقابلة السابقة مع خطاب العواد.

(96) المقابلة السابقة.

أهل الطرق أو بصمتهم[97].

كل هذه الظواهر للتقارب الطرقي الشيعي يمكن تفسيرها بالعوامل المذكورة سابقًا، ويضاف إليها عامل يؤكده بعض الذين التقاهم الباحث من متابعين للمجريات، ومن أتباع الطرق، وهو عامل الكراهية للسلفية، وهي كراهية تدفع باتجاه التقارب مع المشروع الشيعي؛ ليس عن اقتناع به، وإنما بسبب النفور من خصمه الذي لا يكتفي بمناصبته العداء، وإنما يصرح بتكفيره، وتكفير أتباع الطرق في كثير من الحالات[98].

ولهذا العامل من عوامل التقارب ظروف تحفّ به، تجعله عاملًا ذا قوة دفع كبيرة في هذا المسعى، وأهمها أن القوى الإقليمية ذات التأثير في المشهد السوري، وهي دول الخليج، وفي مقدمتها المملكة العربية السعودية، لا يمكن لها أن تقدم الدعم للطرق الصوفية التي تعد -من منظور الفكر الوهابي الحاكم للعقل السياسي السعودي- طرقًا مبتدعة، وخارجة عن جادة السلف، وهو ما يفقد هذه الطرق مصدرًا أساسيًا من مصادر الدعم. ولا يمكن للدولة الاقليمية السنية الثانية، وهي تركيا، أن تكون ظهرًا تستند إليه الطرق الصوفية؛ لما يتسم به النظام السياسي التركي من سمة متفردة تجعله أقرب إلى النظام العلماني، وحرصه على تسويق نفسه على هذه الصورة على الرغم من مسحته الإسلامية[99].



الشكل رقم 2

يوضح هذا الشكل أهم الأسباب التي عزا إليها أفراد عينة البحث تقارب الطرق الصوفية مع التشيع، وهي أسباب يطابق ترتيبها ترتيبًا تنازليًا في الشكل مدى تأثيرها، بدءًا من الأول إلى الأخير، فقد كانت النسبة الكبيرة من أفراد العينة قد عزت إلى الإلزام والإغراء الدورَ الأكبر، بتفاوت بسيط بينهما من حيث

---

(97) المقابلة السابقة.

(98) مقابلات سابقة مع خطاب العواد، ومع عبد العزيز الحامدي.

(99) المقابلة السابقة مع عبد العزيز الحامدي.

درجة التأثير، في حين عزت نسبة أقل من نصف العينة تأثيرًا إلى السبب الثالث، ولم يكن للتشابه من تأثير إلا لدى نسبة لا تزيد على ربع أفراد العينة.

ويمكن تفسير هذه النتيجة بكون التشابه الذي رجح الباحث كونه تشابهًا وظيفيًا لا يفعل فعله في بيئة تفتقر إلى أدنى مقومات الاستقرار، وينعدم فيها الأمن، ويتربع فيها على قمة الرغبات الرغبة في تأمين أبسط الحاجات، وأكثرها أساسية.

أما كراهية السلفية، فهي سبب لم يغفله عدد من أفراد العينة؛ ولكنه لا يمكن أن يأخذ نصيبًا كبيرًا من التأثير في التقارب بين المنهجين؛ لأن من يتصدرون المشهد اليوم في أغلبهم ليسوا من أتباع الطرق الحقيقيين الذين يمحضون السلفية الكراهية والعداء، وإنما هم في معظمهم إما أشخاص ثانويون من حيث قدْرهم في الطريقة، أو طارئون عليها بحثًا عن منفعة مادية أو صدارة اجتماعية.

وقد عبّرت نسبة ضئيلة من أفراد العينة عن استشرافها لمآل آخر، يمكن أن تؤول إليه الطرق في المنطقة، وهو اضمحلالها، ومن ثم زوالها، وهو استشراف مستند إلى عدة أسباب، من أهمّها ما ذكرناه سابقًا من فقدان هذه الطرق لوجود رموزها على رأسها، من بعد رحيل القسم الأكبر منهم، ومنها ما هو متعلق بتفويت الطرق فرصة تجديد بناها تجديدًا كفيلًا بجعلها مواكبة للتغيرات، وهو ما وسمها بسمة البنية الفائتة تاريخيًا[(100)].

وليس هذا المآل الذي قلنا إنه تنبؤ عبّرت عنه نسبة ضعيفة من عينة الدراسة مآلًا كبير الاحتمال؛ لأنه لا يأخذ في الحسبان رسوخ مكانة هذه الطرق في وجدان نسبة ليست بالقليلة من مجتمع الدراسة، وهي مكانة ترجح ظروف الدمار والتفكك الاجتماعي تعزيزها؛ بسبب الحاجة المتأصلة إلى البحث عن ملاذ روحي تعجز التيارات السلفية عن تقديمه، خصوصًا بعد أن باعدت تجلياتها المتطرفة بينها وبين عموم أبناء مجتمع الدراسة، وتقصر التيارات الفكرية غير الدينية عن تلبيتها في مجتمع لا يزال للخطاب الديني فيه الصوت الأعلى.

(100) مقابلة سابقة مع عبد العزيز الحامدي.

خاتمة واستنتاجات

ظلّت الطرق الصوفية في المنطقة على نهجها الكلاسيكي، وسارت محاولات التجديد فيها على استحياء، كما قدمت بقصد، أو بدون قصد، تبريرات للاستبداد لكي يستمرئ الإمعان في القهر، وهي بعزوفها عن العلم، ما خلا حالات استثنائية، قد منعت إمكانية التجديد فيها، وتركت الساحة فارغة لقوى أخرى أكثر نشاطًا كالتيار السلفي، وأكثر تجذرًا كالقبيلة ومفاهيمها، وأكثر جدية في إحداث التغييرات ذات المنحى السلبي كأجهزة النظام الأمنية والحزبية.

ولم يكن العجز عن التحول إلى سلطة دينية قادرة على تلبية الرغبة الإنسانية المتجذرة في تحقيق الأمن الوجودي إلا نتيجة للفشل في التجديد، والإصرار على اجترار مقولات مستوردة من الماضي، مع الانشغال بتثبيت قدم للطريقة في حيز مملوء بفاعلين آخرين.

ولم يكن الانشغال بالحرب مع السلفية عبر اتخاذ منهجية الدفاع عبر تأصيل المقولات والممارسات إلا سلوكًا ناتجًا عن القصور في سنّ منهج معاصر للتأويل، وهو المنهج الذي طالب به أفراد مثقفون من أتباع الطرق، لكي يكون مكمّلًا لمنهج التأصيل، وقادرًا على إعادة إنتاج الطريقة وفق سمات جديدة مواكبة للعصر من جهة، ومنضبطة بضوابط الشريعة من جهة أخرى.

وليس مشهدها اليوم، وتقاربها مع المشروع الشيعي في المنطقة، إلا مفرزات لبنية توقفت عن التجديد، الذي اقتصر -في بعض حالاته- على اهتمام بتعليم علوم تراثية لا تكفي لوحدها لتفتيق الوعي لدى الناشئة، ولا تُشبع فضول الباحثين عن آفاق جديدة متجاوزة للبنى التقليدية.

يمكن الخلوص بعد هذه الجولة إلى القول إن الطرق الصوفية في منطقة الدراسة، بسماتها التي عرضها الباحث، وبما زاحمها من بنى قبلية وسياسية وأمنية، لم تتمكن من محاكاة طرق أخرى في التاريخ كالطريقة النقشبندية في تركيا[101]، في امتلاك آليات إعادة الإنتاج التي تقتضيها حيثيات منطقة الدراسة

ولعل هاجس رموزها الأساسي المتمثل في تكريس وجودها، وبقائها كان له الغلبة على محاولات جادة فردية من أجل تطوير محتواها بما يتناسب مع الظروف التي تحفّ بها.

كما أن إصرار أصحاب هذه المحاولات على الضرب صفحًا عن الشأن السياسي؛ استنادًا إلى آراء فقهية قديمة، يمثل التجلي الأساسي من تجليات فواتها التاريخي الذي لم يغير جوهره اشتراك بعض

(101) كانت الطريقة النقشبندية كغيرها من الطرق الصوفية قد تعرضت لمحاولة استئصال على يد أتاتورك، ولكنها عاودت الظهور في سبعينيات القرن الماضي تحت ستار الأحزاب السياسية المحافظة اجتماعيًا، وقد اتخذت أشكالًا روحية، وفكرية، واجتماعية جديدة، من تجلياتها حركة سعيد النورسي (1878-1960) العالم الصوفي والسياسي المعارض المؤيد للنقشبندية، والتي تجنبت وصف نفسها بالصوفية بسبب الوصمة التي اكتسبتها الصوفية جراء انتقادات القوميين والإصلاحيين الدينيين لها، وحركة فتح الله غولن (1941...) التي أكدت أهمية المعتقدات الصوفية وليس المؤسسات الصوفية، وأسست مدارس تتوافق فيها التعاليم الصوفية مع العلوم العصرية، واعتمدت على رجال صناعة متدينين بدل الاعتماد القديم للطرق على عطايا الإمبراطورية، وتجاوزت بتوجهاتها العصرية أصولها القومية، وتمكنت من اختراق الأسواق الدينية في آسيا الوسطى التي عاشت فيها الطرق الصوفية عقودًا من القمع في ظل الاتحاد السوفياتي. انظر: نايل جرين، الصوفية: نشأتها، وتاريخها، مرجع سابق، ص. 252-253.

مريدي الطرق في الثورة المسلحة؛ لأنه مستند -بدوره- إلى مستند فقهي بكفر الطائفة الحاكمة في اشتراك مع السلفية الجهادية في الدافع، وهو قاسم مشترك يمثل خطًا موازيًا لخط الثورة الساعية إلى التغيير المدني الديمقراطي.

ولم يكن استثمارها لرأس مالها الرمزي، المتجسد في الكرامات والرؤى وبركة الأضرحة، استثمارًا كفيلًا بتمكينها من القدرة على الإقناع، لا سيما أن هذا الرأسمال الرمزي لم يعد قادرًا على جعلها السلطة المستحقة لتفويضها بتحقيق الأمن الوجودي.

إن صنع بنية فوقية لغوية مفاهيمية فوق الهياكل الاجتماعية الأكثر عمقًا، وهو الأمر الذي ميز الطرق الصوفية في مراحل تاريخية مختلفة وعبر أماكن مختلفة ومكّنها من إعادة إنتاج ذاتها ومن التكيف مع البيئات المحلية، لم يتحقق في منطقة الدراسة التي ظلّ انتشار الطرق فيها انتشارًا سطحيًا، لا يتلاقح مع البنى العميقة للمجتمع، ولا يفلح في تجاوز مفاهيمها تجاوزًا جدليًا. فقد عجزت الطرق عن صنع بنية لغوية مفاهيمية تطغى على المفاهيم القبلية التي ظلت مزاحمة لها، كما أشرنا سابقًا. وبسبب بعض سماتها التي أتينا على توضيحها، لم تستطع التكيف مع البيئة المحلية التي عانت تحولات ظلت الطرق، بسماتها الأساسية، قاصرة عن مجاراتها، فالعزوف عن العلم منعها من مد شبكات أفقية مع بيئة بات فيها منهج التربية الروحانية غير قادر على تلبية تطلعات المعرفة لدى نسبة كبيرة من الشباب في المنطقة، كما أن سمة العزوف عن السياسة كسمة أصلية مؤصلة شرعًا لم تعد قادرة على إقناع شباب تكرّس وعيهم بالظلم والحرمان، وبعد أن أصبح من غير الممكن تسكين القلق الذي أصبح قلقًا وجوديًا في ظل نظام الاستبداد ببضعة أحكام شرعية منتقاة من المدونة الفقهية. وإذا كانت مركزية مفهوم الكرامة سمة ذات قدرة على صنع تكيف مع بيئة الدراسة في عقود سابقة، فقد أضحت بعد الزيادة الكبيرة في نسب المتعلمين في مجتمع الدراسة الحضري والريفي فاقدة لقدر كبير من تلك القدرة.

إن المقارنة المذكورة في مستهلّ البحث مع الطريقة الكفتارية في دمشق تساعد في إدراك فرق مهم، بين قدرة هذه الطريقة ونظيراتها من الطرق في منطقة الدراسة على التكيف، فالكفتارية التي تصالحت مع النظام قايضت هذا الولاء بحجز مكان مهم في المشهد الدمشقي الحضري والريفي، عبر جذبها لشخصيات من فئات المجتمع المختلفة، وبنائها لمؤسسات علمية، ومؤسسات أخرى تعنى بالعمل الخيري. وكل هذا لم تتمكن منه الطرق في منطقة الدراسة، فهي لم تؤسس معاهد علمية، ولم تنشط في العمل الخيري نشاطًا مؤسسيًا، وكان نشاطها في مناطق واسعة من ريف المحافظة نشاطًا لا يذكر، مما حرمها من الانتشار الأفقي الضروري لمنحها طاقة الاستمرار الأطول مدًى.

وكان ازدحام القاطنين في الحجرة الثانية في ذهن المريد -بحسب مفهوم ادغار موران المذكور سابقًا- وهي الحجرة المجاورة لحجرة الشخصي في ذهنه، وهم شيوخ طرق وأولياء ودجالون ومبتدعون مع ساكنين سابقين من رموز ثيولوجية وأسطورية، قد جعل بعض هؤلاء يُلفظون بفعل الازدحام إلى حجرة الشخصي، الحجرة التي اكتظت بقاطنيها الذين يحرمونها من الاستقلال، ويُعملون فيها معاول التسلط على خصوصيتها، ويحولون بينها وبين انفتاحها على استقبال مفاهيم معاصرة.

كان ممكنًا لمركزية الذوق العرفاني -الذي يمثل في نظر الباحث مفهومًا مركزيًا في الإسلام- أن يساهم في تطوير الطرق، والحؤول دون هامشيتها، لو وُجدت شخصيات عرفانية وعلمية كبيرة تجدل الصلة بين الذوق العرفاني، وبين العمق الإبستمولوجي من جهة، وبين متطلبات العصر من تسامح وانفتاح على الآخر وتعددية، من جهة أخرى.

كما كان ممكنًا لمفهوم المحايثة -الذي أشرنا إلى أنه من سماتها الأساسية- أن يحقق إمكانية جدل الصلة بين المفارق وبين الواقع، هذه الصلة التي تجعله قادرًا على إحداث تأثير فعلي في مجتمع الدراسة، لو لم يبق مفهومًا مستجلبًا من فلسفات، وتجارب عرفانية من ظروف تاريخية مغايرة.

كانت الغفلة عن ضرورة التجديد في المذهب العقدي، وفي المنظومة الأصولية، والمذاهب الفقهية المعتمدة، تعبيرًا عن عجز معرفي، وانفصال عن واقع لم يعد فيه التجديد ترفًا لمتفكهين، وإنما ضرورة تقتضيها مواكبة العصر.

إن حط الذات رحالها في الفناء في الله في آخر الطريق الصوفي قد حرمها القدرة على التحول إلى ذات مثقلة بحقوقها المدنية والسياسية، وحرمها -تبعًا لذلك- من تحقيق التذاوت مع الذوات الأخرى في حقل تداولي يمثل شرطًا من شروط بناء الفضاء الديمقراطي. فالذات التي امتلكت حقوقها السياسية والاجتماعية قد تجاوزت طور الذات الطبيعية في القرون الوسطى في الغرب، ثم طور الذات الفردية مع الحداثة الليبرالية، إلى أن انتهت إلى طور الذات الديمقراطية المتمتعة بحقوقها السياسية والاجتماعية، هذه الذات قد أغلقت دونها الدائرة في التراث الإسلامي عمومًا، وفي التراث الصوفي خصوصًا، لأنها بعد الانتقال إلى الفردي في الفكر الإسلامي تنتقل إلى عالم الأمر، وهو العالم المقابل للعالم الطبيعي، وهو ما يحرمها من الانتقال إلى ذات ممتلكة لحقوقها[102].

يبدو مشهد الطرق في المنطقة اليوم مشهدًا قاتمًا، بعد أن أثمر الإلزام، والإغراء، وكراهية السلفية، والتشابه بين أنموذجها المفاهيمي والأنموذج المفاهيمي للتشيع تقاربًا قد يُفضي -بحسب المؤشرات- إلى اضمحلالها، إن لم يؤد إلى تحولها إلى التشيع.

إن اعتماد النشاط الإيراني -في نشره للمذهب- على ما تبقى من الطرق الصوفية في المنطقة ليس مسؤولية أتباع الطرق ومن يمثلونها اليوم في المنطقة فحسب، فهؤلاء لا قبل لهم بمواجهة قوى تستفرد بالمنطقة، وتستغل خلوّها من أهل العلم، والفاقة التي يعاني منها عموم أهلها، ولكن نوح الطرق الصوفية على ما يجري من طرف من رحلوا من شيوخهم الحقيقيين، والاكتفاء بلوم من أوقدوا نار الثورة، يمثل تهربًا من مسؤولية خطيرة تكرّس مسؤوليتهم في السابق عن العجز عن التجديد، وعن تلبية الرغبة في تحقيق الأمن الوجودي.

تبدو الطرق اليوم أداة يستخدمها المبشرون بالمذهب الشيعي؛ من أجل كسب الشرعية في المجتمع، وهو ما يمكن أن يؤدي -إذا استمر الوجود الإيراني في المنطقة لفترة طويلة- إلى تغيير هويتها، وهو تغيير يفضي إلى نكوص إلى بنية ثيولوجية مغرقة في مناحرتها لمفاهيم التسامح، والتعددية، والديمقراطية.

(102) مناف الحمد، الليبرالية: أصولها، تحولاتها، وعلاقاتها، مؤمنون بلا حدود، 2023، ص. 328-332.

قائمة المراجع

أولًا- الكتب

- ابن بيا، عبد الله، تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2014.

- ابن عربي، محي الدين، فصوص الحكم، شرح الشيخ عبد الرزاق القاشاني، القاهرة، آفاق للنشر والتوزيع، 2016.

- الباجوري، إبراهيم، تحفة المريد على شرح جوهرة التوحيد، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 2004.

- باشلر، جون، الجماعات والقدرة على تكوين الشبكات، بحث منشور في المطول في علم الاجتماع، مجموعة من المؤلفين، تحرير: ريمون بودون، ترجمة: وجيه أسعد، دمشق، وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2007.

- بينتو، باولو، التصوف والدولة في سورية، علاقات حرجة، ترجمة حمزة ياسين، معهد العالم للدراسات، 2016.

- تير بورغ، ميرتن بي، الدين والسلطة، بحث منشور في «المرجع في سوسيولوجيا الدين»، مجموعة من المؤلفين، تحرير: بيتر كلارك، ترجمة، إحسان محسن، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث، 2020.

- جرين، نايل، الصوفية نشأتها وتاريخها، ترجمة صفية مختار، المملكة المتحدة، مؤسسة هنداوي، 2018.

- الحاج، عبد الرحمن، البحث عن السلام الداخلي: العودة إلى التصوف وتحولات التدين في سورية، بحث منشور في كتاب: الصوفية اليوم قراءة معاصرة في مجتمع التصوف ونماذجه، مجموعة مؤلفين، تحرير محمد أبورمان، عمان، فريدريش ايبرت، 2020.

- حسن، عمار، المعالم السياسية للخطاب الصوفي، بحث منشور في كتاب: الصوفية اليوم قراءة معاصرة في مجتمع التصوف ونماذجه، مجموعة مؤلفين، تحرير محمد أبورمان، عمان، فريدريش ايبرت، 2020.

- الحمد، مناف، الليبرالية: أصولها، تحولاتها، وعلاقاتها، مؤمنون بلا حدود، 2023.

- السهروردي، شهاب الدين، حكمة الإشراق، بيروت، دار المعارف الحكمية، 2010.

- الشيبي، كامل، الصلة بين التصوف والتشيع، العناصر الشيعية في التصوف، بيروت، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، 1982.

- الكاشاني، عبد الرزاق، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد العال شاهين، القاهرة، دار المنار، 1992.

- كاكة سور، محمد عبد الله، أبو الهدى الصيادي في الفكر التاريخي العربي الحديث، مجلة الأستاذ، جامعة صلاح الدين، كلية الآداب، 2018.

- المصباحي، محمد، الذات في الفكر العربي الإسلامي، قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

- موران، ادغار، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ترجمة هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2009.

ثانيًا- مواقع الانترنت

- الحمد، مناف، الغلاف الصلب للمنتج السياسي، موقع الجمهورية، 2014، https://aljumhuriya.net/ar/2014/02/20/24705

- الحمد، مناف، القبيلة والسياسية في سورية، دير الزور أنموذجا، مركز حرمون للدراسات، 2021، ص. 33، https://2u.pw/hFnHMP

- ستينبرغ، ليف، أسلمة حي، ميراث الشيخ أحمد كفتارو، ترجمة: بدر الدين عرودكي، معهد العالم للدراسات، 2016، http://alaalam.org/ar/translations-ar/item/453-624241216

- عمادي، عمر، علمانية تنظيميًا، الحركات الإسلامية الدمشقية والثورة السورية، معهد العالم للدراسات، 2018، http://alaalam.org/ar/translations-ar/item/678-712310318